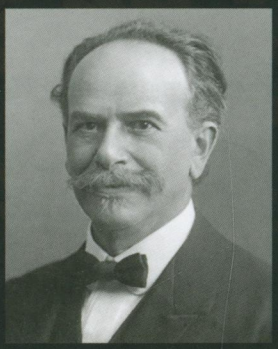
Thomas Hylland Eriksen
Finn Sivert Nielsen

AZ ANTROPOLÓGIA TÖRTÉNETE



GONDOLAT

Thomas Hylland Eriksen
Finn Sivert Nielsen

AZ ANTROPOLÓGIA TÖRTÉNETE

Gondolat
Budapest, 2021

A fordítás alapjául szolgáló mű
Eriksen, Thomas Hylland – Nielsen, Finn Sivert: *Til verdens ende og tilbake. Antropologiens historie.* Fagbokvorlaget Bergen 2001

This translation has been published with the financial support of NORLA

SOMOGYI KÖNYVTÁR
952350
295 1881 A1
SZEGED

NORLA
Norwegian Literature Abroad

Somogyi-könyvtár, Szeged
S000735611

2
301
E86

Fordította
Fejérvári Boldizsár

Szakmai konzultáns
Karádi Éva

A borítón Bronisław Malinowski, Marcel Mauss, Franz Boas és Alfred Radcliffe-Brown szerepel

Hungarian translation © Fejérvári Boldizsár, 2021

Minden jog fenntartva.
Bármilyen másolás, sokszorosítás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

www.gondolatkiado.hu
facebook.com/gondolat

A kiadásért felel Bácskai István
Felelős szerkesztő Berényi Gábor

Olvasószerkesztő Timár Krisztina
Tördelő Sörfőző Zsuzsa

ISBN 978-963-556-073-8

Tartalom

ELŐSZÓ AZ ELSŐ KIADÁSHOZ 9

ELŐSZÓ A MÁSODIK KIADÁSHOZ 11

1. AZ ANTROPOLÓGIA ELŐZMÉNYEI 13
Hérodotosz és más görögök 14
Az antikvitás után 16
Az európai hódítások és hatásuk 18
Miért nem tekinthető mindez még antropológiának 23
A felvilágosodás 25
A romantika 30

2. VIKTORIÁNUS ANGOLOK, NÉMETEK ÉS FRANCIÁK 35
Evolucionizmus és kultúrtörténet 36
Morgan 38
Marx 40
Bastian és a német hagyomány 43
Tylor és más viktoriánusok 46
Az aranyág és a Torres-expedíció 49
A német diffuzionizmus 53
Az új szociológia 56
Durkheim 57
Weber 60

3. A NÉGY ALAPÍTÓ ATYA 64
Az alapító atyák és vállalkozásaik 67
Malinowski a Trobriand-szigetiek körében 71
Radcliffe-Brown és a „társadalom természettudománya” 74

Boas és a történelmi partikularizmus 78
Mauss és a totális társadalmi tény 81
Antropológia az 1930-as években. Párhuzamok és divergenciák 85

4. TERJESZKEDÉS ÉS INTÉZMÉNYESÜLÉS 90
Marginális diszciplína? 91
Oxford és a London School of Economics, a Columbia és a Chicagói Egyetem 94
A Dakar–Dzsibuti expedíció 97
Kultúra és személyiség 100
Kultúrtörténet 105
Etnolingvisztika 106
A Chicagói Iskola 108
Rokonságtan 111
A funkcionalizmus utolsó bástyája 117
Néhány brit outsider 118

5. A VÁLTOZÁS FORMÁI 122
Neo-evolucionizmus és kulturális ökológia 125
Formalizmus és szubsztantivizmus 131
A manchesteri iskola 134
Módszertani individualisták Cambridge-ben 140
Szerepelemzés és rendszerelmélet 146

6. A SZIMBÓLUMOK EREJE 150
A funkciótól a jelentésig 151
Etnotudomány és szimbolikus antropológia 156
Geertz és Schneider 158
Lévi-Strauss és a strukturalizmus 162
Korai hatása 165
Az antropológia helyzete 1968-ban 168

7. AZ AUTORITÁS MEGKÉRDŐJELEZÉSE 171
Marx visszatér 172
Strukturalista marxizmus 175

A nem-egészen marxisták 179
A politikai gazdaságtan és a kapitalista világrendszer 182
A feminizmus és a reflexív terepmunka megjelenése 187
Etnicitás 191
Praxiselmélet 194
A szociobiológia-vita és Szamoa 198

8. A MODERNIZMUS VÉGE? 204
A modernitás vége? 210
A posztkoloniális világ 215
Újrakezdés vagy visszatérés Boashoz? 220
Más nézőpontok 225

9. GLOBÁLIS HÁLÓZATOK 235
Útban egy új nemzetközi antropológia felé? 237
A jövőbe mutató trendek 244
Biológia és kultúra 248
Globalizáció és a lokalitás előállítása 257

IRODALOM 269
NÉVMUTATÓ 293

Előszó az első kiadáshoz

Ez egy ambiciózus könyv, de nem túl nagyravágyó. Ambiciózus, amennyiben megpróbálja a korlátozott terjedelem adta kereteken belül értelmezni az antropológia változatos történetét. Prioritásaink, a kihagyások és az értelmezések mindenképpen vitathatók, mivel semminek nem lehet megírni egyetlen, tekintélyt parancsoló módon a történetét, különösen egy olyan pezsgő, dinamikus és vitákkal teli tudományterületét nem, amilyen az antropológia. Ez a könyv mégsem túl nagyravágyó, mert a célunk mindvégig az volt, hogy józan és kiegyensúlyozott leírást adjunk az antropológia mint diszciplína történeti alakulásáról, és nem akartunk annak valamiféle radikális átértelmezésével előállni.

Bővülő szakirodalom létezik az antropológia történetéről, amellyel ez a kézikönyv nem kíván versengeni. Mégis azt mondhatjuk, hogy nem ismerünk egyetlen könyvet sem, amelynek pontosan ugyanez lenne a fókuszában. A tudományos szakirodalom sokszor specializált, és az antropológia történetéről rendelkezésre álló kézikönyvek vagy inkább elméleti irányultságúak, vagy jobban elkötelezettek egyetlen vagy csak néhány szakmai tradíció mellett.

Lehet, hogy ez nem mindig sikerült, de arra törekedtünk, hogy képet adjunk a társadalom- és kulturális antropológia minden főbb tradíciójának párhuzamos, konvergáló és egymást kölcsönösen átható fejleményeiről.

A könyv felépítése időrendi. Az antropológia előzményeivel indít a régi görögöktől a felvilágosodásig, akadémiai kereteinek kialakításával és a klasszikus szociológia 19. századi megerősödésével folytatódik. A 3. fejezet azzal a négy alakkal foglalkozik, akiket a közfelfogás a 20. századi antropológia alapítói atyáinak tekint, a 4. fejezet pedig azt mutatja meg, hogyan folytatták és ágaztatták el sokfelé a munkásságukat a tanítványaik. Az 5. és a 6. fejezet ugyanazt a korszakot tárgyalja úgy 1946-tól nagyjából 1968-ig, de különböző trendekre koncentrálva: az 5. fejezet a társadalom és a társadalmi integráció fogalma körüli elméleti vitákat járja körül, míg

a 6. fejezet a kultúra és a szimbolikus jelentés fogalmait. A 7. fejezetben az 1960-as, 70-es évek szellemi és politikai forrongását mutatja be, a marxizmus és a feminizmus hatását emelve ki. A 8. fejezet az 1980-as évekkel foglalkozik, a posztmodern mozgalomra és annak közeli rokonára, a posztkolonializmusra fókuszál, ez az a két kritikus trend, amely komolyan kikezdte a diszciplína magabiztosságát, míg a 9. és a zárófejezet a posztmodern utáni főbb trendeket mutatja be, amelyek az 1980-as évek folyamán jelentkeztek.

Nem tartjuk az antropológia történetét egyenes vonalú haladás-sztorinak. Egyes „modern" viták például már a felvilágosodás óta, vagy még korábban is foglalkoztatták a tudósokat. Ugyanakkor meggyőződésünk, hogy volt valamilyen állandó gyarapodás a megismerés és a megértés, és nem utolsósorban a módszerek terén ezen a tárgyon belül. Továbbá, mivel az antropológia a külvilágban végbemenő változásokra reagál, ennek megfelelően változik vizsgálódásainak lényegi fókusza, iránya is. Így aztán a korai iparosodó és gyarmatosító korszaktól a globális modernizálás információs korszakáig az antropológia diszciplínája átalakulások egész során haladt végig, bár lényegében ugyanazokat a kérdéseket teszi fel továbbra is, mint 50, 100 vagy 200 évvel ezelőtt.

Oslo/Koppenhága, 2001. július

Előszó a második kiadáshoz

Nem volna helyes azt állítani, hogy az antropológia drasztikusan megváltozott volna abban a 12 évben, amely e könyv első kiadása óta eltelt. Mégis van több oka is annak, hogy úgy éreztük, szükség van alapos felülvizsgálatára és naprakésszé tételére.

Először is a nem birodalmi anyaországok* antropológiáját – Brazíliától és Japántól Indiáig – elég futólag és felületesen érintettük az első kiadásban. Ezt, amennyire tőlünk tellett, most korrigáltuk. A „más népek antropológiájával" foglalkozó újabb tudományos kutatások sokat segítettek ebben. Másodszor igyekeztünk kijavítani az első kiadásban benne maradt kisebb hibákat, pontatlanságokat és félreérthetőségeket. Nem állítjuk, hogy ez maradéktalanul sikerült, de igyekeztünk. Harmadszor, voltaképpen mégiscsak voltak kisebb változások vagy igazodások, amelyeket az antropológia tett az elmúlt néhány évben. Például a globalizációkutatás terén, amely az 1990-es évek egyik beinduló és rakoncátlan irányzata – rakoncátlan azért, mert nem tartja magát ahhoz a bevett nézethez, mely szerint az antropológia csupán a kicsi és elszigetelt társadalmak kutatására hivatott –, ez a kutatási irány időközben nagykorúvá lett. Nem sok olyan antropológus akad manapság, aki problematikusnak találná, ha valaki a globális és a lokális közötti viszonyt akarja kutatni, a többségük így vagy úgy, de éppen ezt teszi.

Negyedszer, ami azt illeti, valamennyi fejezetet legalább annyira felülvizsgáltuk és módosítottuk, mint az utolsókat. Tényleg azt lehet mondani, hogy a régmúlt éppolyan gyorsan változik, mint a közelmúlt. A múltat kissé másként látjuk a jelenbeli változások fényében, az újabb kutatások és a mélyebb megértés újabb részleteket és korábban figyelmen kívül hagyott motívumokat fed fel.

* Nem gyarmatbirodalmak anyaországai, mint Nagy-Britannia, Franciaország, Németország stb. *(A ford.)*

Más szóval nem igaz, hogy a múlt védve van és ellenáll a változásoknak, hiszen ami történt, megtörtént. Ahogy a történelem iránt érdeklődő antropológusok újra és újra megmutatták, a múlt is képlékeny és dinamikus. Minden nemzedéknek megvan a maga múltja. Ez a mi antropológiai múltunk.

THE & FSN

Oslo, 2012. november

1. Az antropológia előzményei

Vajon mióta léteznek antropológusok? Erről megoszlanak a vélemények. A válasz attól függ, hogy mit is értünk antropológuson. Az emberek a világon mindenütt mindig kíváncsiak voltak a szomszédaikra és a messzi távolban élő népekre. Kibeszélték őket, harcoltak és házasodtak velük, történeteket meséltek róluk. Néhány ilyen történetet le is jegyeztek. Ezek némelyikét később megrótták a pontatlanságuk, az etnocentrizmusuk (vagy nettó rasszizmusuk) miatt. Egyes történeteket egybevetettek másokkal, más népekről szólókkal, és ez általános elképzelésekhez vezetett arról, hogy milyenek is „az emberek másfelé", és mi az, amiben az emberek mindenütt egyformák. Ebben a tág értelemben antropológiai vizsgálódásba kezdünk, amint beköltözik egy idegen a szomszéd lakásba.

Ha az antropológiára mint tudományos diszciplínára korlátozódunk, ennek a gyökereit egyesek a 18. századi európai felvilágosodásra vezetik vissza, mások szerint az antropológia tudományként nem jött létre az 1850-es évekig, megint mások azt állítják, hogy az antropológiai kutatás a mai értelmében csak az első világháború után kezdődött. Az ilyen többértelműséget mi sem kerülhetjük el.

Az azonban kétségtelen, hogy az antropológia mint az emberiség tudománya abban a térségben jött létre, amelyikre általában csak „Nyugat"-ként szoktak utalni, nevezetesen négy „nyugati" országban: Franciaországban, Nagy-Britanniában, az Egyesült Államokban és Németországban. Történeti értelemben ez európai diszciplína, és a művelői, akárcsak minden más európai tudományé, időnként szeretik visszavezetni a gyökereiket egészen a régi görögökig.

HÉRODOTOSZ ÉS MÁS GÖRÖGÖK

Az antropológusok, történészek és régészek kutatásainak köszönhetően ma úgy gondoljuk, hogy „a régi görögök" elég radikálisan különböztek tőlünk.

A klasszikus városállamokban a lakosságnak több mint a fele rabszolga volt, a szabad polgárok lenézték, degradálónak tekintették a kétkezi munkát, és a demokrácia (amelyet szintén a görögök „találtak fel") valószínűleg jobban hasonlított a kwakiutl indiánok versengő *potlatch* ünnepeihez (4. fejezet), mint a modern alkotmányokban rögzített intézményekhez (Finley 1973, P. Anderson 1974).

Visszamenni a görögökig tehát elég hosszú utazás, és csak valami repedezett és füstös üvegen át tudunk bepillantani az ő világukba. Kis városállamokról kaphatunk futó benyomást, amelyeket hagyományos vaskorszakbeli földek öveztek, ahol a család és a rokonság alkotta a legfőbb társadalmi egységeket, és a Földközi- és a Fekete-tenger melléki városi települések között kialakult tengeri kereskedelem hálózata kapcsolta őket a külvilághoz. A fényűzési cikkek kereskedelme és a rabszolgaság biztosította korlátlan munkaerő jelentős gazdagságot hozott a városoknak; és a poliszok polgárainak, akiknek nem volt ínyére a kétkezi munka, hatalmas fölösleg állt a rendelkezésükre, amit egyebek között arra használtak, hogy hadat viseljenek, templomokat, stadionokat, fürdőket és egyéb középületeket emeljenek, ahol a férfiak összejöhettek, és filozófiai vitákba és spekulációkba bocsátkozhattak a világ mibenlétéről.

Egy ilyen közösségben élt a Halikarnasszoszi Hérodotosz is (kb. i. e. 484–425). Egy görög kolónián született a mai Törökország délnyugati partján lévő városban, már fiatalon megkezdte utazásait, és sok személyes tapasztalatot gyűjtött arról a sok idegen népről, amelyekkel a görögök kapcsolatban voltak. Ma Hérodotoszt leginkább a perzsa háború történetírójaként tartják számon, de részletes útleírásokat is írt Nyugat-Ázsia és Egyiptom különböző részeiről, és (másodkézből vett értesülések alapján) olyan távoli helyekről is, mint a szkíták földje a Fekete-tenger északi partján, az etiópokról és az Indus völgyében élő népekről. Ezekben az elbeszélésekben, bármilyen távoliak is a mi mai világunktól, felismerhetjük azt a kérdést, amely különböző alakban, de mindmáig végigkísérte az antropológiát: hogyan viszonyuljunk a „Másokhoz"? Vajon alapjában

olyanok, mint mi vagyunk, vagy alapjában véve különböznek tőlünk? Az antropológiai elmélet többnyire, ha nem mindig, arra törekedett, hogy kiegyenlítse ezeket az alapállásokat, és ezt tette Hérodotosz is. Időnként előítéletes, etnocentrikus „civilizált ember", aki lenéz mindent, ami idegen. Máskor elismeri, hogy különböző népeknek azért különbözőek az értékei, mert más-más körülmények között élnek, és nem azért, mert erkölcsileg fogyatékosok. Hérodotosz leírásai a nyelvekről, öltözetekről, politikai és bíráskodási intézményekről, kézművességről és gazdálkodásról ma is nagyon olvasmányosak. Bár időnként nyilvánvaló ténybeli tévedései vannak, mégis a részleteket aprólékosan feltáró tudós volt, akinek a könyvei sokszor egyedüli írott forrásaink a távoli múltban élt népekről.

Sok görög elmélkedett arról a filozófiai paradoxonról, amelyik közvetlenül érinti azt a problémát, hogy miként viszonyuljunk a „Másokhoz". Ez az univerzalizmus kontra relativizmus paradoxona. Egy mai univerzalista megpróbálna közös és hasonló (vagy éppen egyetemes emberi) vonásokat találni különböző társadalmak között, míg a relativista minden egyes társadalom vagy kultúra egyediségét és partikuláris voltát hangsúlyozná inkább. Az athéni szofistákat szokták úgy emlegetni, mint az első filozófiai relativistákat az európai hagyományban (számos majdnem ugyanabból a korból való ázsiai gondolkodót is foglalkoztattak hasonló kérdések, mint Gautama Buddhát, Konfuciuszt és Lao-cét). Platón (i. e. 427–347) *Prótagorasz* és *Gorgiász* című dialógusaiban Szókratész a szofistákkal vitázik. Magasröptű szellemi csatározásokat vívva képzelhetjük őket magunk elé színes templomoktól és komoly középületektől övezve, az oszlopok árnyékában alig észrevehető rabszolgáikkal. Más városi polgárok megfigyelőkként álldogálnak ott, miközben Szókratésznek az egyetemes igazságok bizonyítására képes univerzális racionalitásba vetett hite csap össze azzal a relativista nézettel, hogy az igazság mindig változik a tapasztalatnak és annak a függvényében, amit ma kultúrának neveznénk.

Platón dialógusai nem foglalkoznak közvetlenül a kulturális különbségekkel. De tanúskodnak arról a tényről, hogy a kultúrák közti találkozások mindennaposak voltak a városállamokban. A görögök kereskedelmi útvonalai kiterjedtek a Gibraltári-szorostól egészen a mai Ukrajna területéig, háborúztak a perzsákkal és más „barbárokkal". Maga a *barbár* kifejezés görög szó, és 'idegen'-t jelent. A görög fül számára úgy tűnt, mintha ezek az idegenek csak értelmetlen hangokat tudnának kiadni, ami úgy hang-

zott, hogy „bar-bar, bar-bar". Ehhez hasonló módon a németeket oroszul mindmáig nyemcinek hívják, 'némák'-nak: akik beszélnek ugyan, de nem mondanak semmit.

Arisztotelész (i. e. 384–322) szintén bonyolult elmélkedésekbe bocsátkozott az emberi természettel kapcsolatban. Filozófiai antropológiájában vizsgálja, hogy mi a különbség általában az emberek és az állatok között, és arra a következtetésre jut, hogy bár az embereknek van számos olyan szükségletük, mint az állatoknak, csak az ember rendelkezik ésszel, bölcsességgel és morállal. Azt is hangsúlyozta, hogy az emberek természetüknél fogva alapjában társas lények. Az antropológiában és másutt is mindmáig fontos, meghatározó szerepet játszik az ilyen univerzalista gondolkodásmód, amely inkább a hasonlóságokat, mint a különbözőségeket igyekszik megállapítani az emberek csoportjai között. Továbbá világosan látható, hogy az antropológia egész története során ingadozott az univerzalista és a relativista álláspont között, és a diszciplína vezéralakjairól sokszor mondták, hogy inkább hajlanak az egyik vagy a másik alapállás felé.

AZ ANTIKVITÁS UTÁN

A klasszikus görög városállamban talán különösen kedveztek a feltételek egy rendszeres tudomány kialakulásához. De a következő évszázadokban is a Mediterráneumban mindenfelé művelték az olyan „civilizált" tevékenységeket, amilyen a művészet, a tudomány és a filozófia: először a hellenisztikus korban, miután a makedón Nagy Sándor (i. e. 356–323) hadai eljutottak India északi részéig, terjesztve a görög városi kultúrát mindenfelé, amerre járt; aztán később, mindazokban az évszázadokban, amikor Róma uralta Európa nagy részét, a Közel-Keletet és Észak-Afrikát, és a görög ideálokból eredeztethető kultúra lenyomatát hagyta rajta ezeknek a területeknek a népességén. Nem csoda, hogy ebben a komplex, soknemzetiségű társadalomban is fellelhető maradt a görögök érdeklődése a „Mások" iránt. Így a geográfus Sztrabón (kb. i. e. 63–64 és i. sz. 21 között) több vastag kötetnyit összeírt különös népekről és távoli helyekről, írásaiban szikrázik a kíváncsiság és a felfedezés öröme. Amikor azonban a kereszténység államvallássá vált, és a Római Birodalom szétesőben volt az i. sz. negyedik évszázad közepén, alapvető változás állt be az európai kulturális

életben. Eltűntek az antik városok jómódú városi polgárai, akik a kereskedelemből és a rabszolgamunkából befolyó jövedelmüknek köszönhetően elmerülhettek a tudományokban és a filozófiában. Eltűnt ténylegesen az egész városi kultúra, amely valójában összetartotta a Római Birodalmat mint (legalább lazán) integrált államot. Ennek helyén számtalan európai népesség jelent meg a színen, germán, szláv, finnugor és kelta tradíciók hordozói, amelyek épp olyan ősiek voltak, mint a preurbánus Görögország hagyományai. Politikailag Európa fejedelemségek, városok és önálló helyi enklávék százaira hullott szét, amelyek csak a modern állam növekedésével, a 16. századtól fogva kezdtek nagyobb egységekbe integrálódni. Ebben a hosszú időszakban a kontinenst nagyrészt csak az egyház, a római univerzalizmusnak ez az egyetlen sokáig fennmaradó letéteményese tartotta össze. Az egyház égisze alatt szerzetesek és papok nagy nemzetközi hálózatai alakultak ki és prosperáltak, összekötve a tanulásnak azokat a fészkeit, ahol az antikvitás filozófiai és tudományos tradíciói tovább éltek.

Az európaiak szeretik az antikvitás egyenes leszármazottainak tekinteni magukat, de a középkor évszázadaiban Európa gazdasági, politikai és tudományos periféria volt. Az iszlám 7. századbeli felemelkedését követően az arabok hatalmas területeket hódítottak meg Spanyolországtól Indiáig, és a mediterrán világ gazdasági, politikai és intellektuális központjává legalább hét évszázadra olyan különleges világvárosok váltak, mint Bagdad és Córdoba; nem Róma vagy Athén romjai között volt keresendő ez a központ, és nem is az olyan nagyra tartott falvakban, amilyen London vagy Párizs volt akkoriban. Ennek a korszaknak a legnagyobb történésze és társadalomfilozófusa Ibn Khaldún (1332–1406) volt, aki a mai Tunéziában élt. Megírta egyebek között az arabok és berberek történetét, terjedelmes kritikai bevezetéssel ellátva arról, hogy milyen forrásokat használt. Ő alkotta meg az egyik első nem-vallási társadalomelméletet, megelőlegezte Émile Durkheim elgondolásait a társadalmi szolidaritásról (lásd 2. fejezet), amelyeket ma a szociológia és antropológia egyik sarkkövének tartanak. Akárcsak Durkheim és az első antropológusok, akik felhasználták az ő elméleteit, Khaldún hangsúlyozza a rokonság és a vallás jelentőségét a szolidaritás és kölcsönös lekötelezettség érzésének kialakításában és fenntartásában egy csoport tagjai között. A pásztorkodó nomádok és a városállamok közötti különbségekről szóló elméletéről utólag kijelenthető, hogy évszázadokkal megelőzte a korát.

SOMOGYI KÖNYVTÁR
951350
1881
SZEGED

Khaldún egyik kortársa, Ibn Battúta (1304–1369) a maga módján ugyanilyen jelentős volt az antropológiatörténet számára. Bár nem volt nagy alakja a társadalomelméletnek, Battúta volt az, aki az iparosítást megelőző kor világában talán a legtöbbet utazott. A mai Marokkó területén lévő Tangerben született, és utazásai során eljutott keleten egészen Kínáig, délen pedig a mai Tanzániáig. *Rihla* című fő művét 1355-ben fejezte be. Bár a tudósok később kétségbe vonták a könyvben szereplő útleírások némelyikének a szavahihetőségét, mégis ebből a könyvből tudható meg a legtöbb az arabok számára akkoriban ismert világról, és arról, hogyan értelmeztek más kultúrákat, mi volt az uralkodó felfogás velük kapcsolatban.

Az arab világ kulturális hegemóniája ellenére van néhány olyan európai írás is a kései középkorból, amely a későbbi antropológia előfutárának tekinthető. A leghíresebb Marco Polo (1254–1323) beszámolója a Kínába tett utazásáról, ahol állítólag 17 évet töltött. Egy másik példa a *Sir John Mandeville lovag utazásai*, egy ismeretlen szerző által összeállított könyv a 14. századból. Mindkét könyv ösztönzően hatott az idegen népek és szokások iránti európai érdeklődésre, jóllehet ezeknek a beszámolóknak a szavahihetőségét feltehetőleg már akkoriban is megkérdőjelezték (Launay 2010).

Később, a merkantilista gazdaság megjelenésével és a korabeli tudományos és művészeti reneszánsszal a késő középkori kicsiny, de gazdag európai városok gyors fejlődésnek indultak, és felbukkantak a tőkésosztály kialakulásának első jelei. Ezektől a nagy társadalmi mozgásoktól hevítve és az új vállalkozók finanszírozásával egész sor nagy tengeri felfedező utat indítottak európai uralkodók. Ezeket az utazásokat – Afrikába, Ázsiába és Amerikába – sokszor úgy emlegetik nyugaton, mint „a nagy felfedezések korát", bár maguknak a „felfedezett" népeknek minden okuk megvan rá, hogy megkérdőjelezzék ezek nagyszerűségét (lásd Wolf 1982).

AZ EURÓPAI HÓDÍTÁSOK ÉS HATÁSUK

„A nagy felfedezések korának" döntő jelentősége volt a későbbi európai fejlődésre és – szűkebben véve – az antropológia fejlődésére nézve. Attól kezdve, hogy a portugál Tengerész Henrik felfedezte Afrika nyugati partjait a 15. század elején, Kolumbusz öt amerikai utazásán át (1492–1506)

Magellán Föld körüli hajóútjáig (1519–22) ennek a korszaknak az utazásai olyan helyek leírásaival táplálták az európaiak képzeletét, amelyeknek mindaddig még a létezéséről sem tudtak. Ezek az útleírások ráadásul igen széles közönséghez jutottak el, mivel a 15. század közepén feltalált könyvnyomtatás a könyveket viszonylag olcsó, könnyen közkinccsé váló termékké tette Európa-szerte.

Az Újvilágról szóló útirajzoknak a többsége tele volt tárgyi tévedésekkel; keresztény hitbuzgósággal és kuturális előítéletekkel voltak átitatva. Híres példája ennek Amerigo Vespucci, kereskedő és felfedező műve, akinek a mindmáig az ő nevét viselő kontinensre tett utazásáról írott levelei közkézen forogtak abban az időben. Az írásait újra meg újra kiadták és lefordították, de az őshonos amerikaiakról adott leírásai (akiket *indios*nak, indiánoknak neveztek, mivel Kolumbusz azt hitte, hogy egy Indiába vezető utat talált meg) sokkal kevésbé tanúskodnak a tények iránti aggályos tiszteletről, mint Hérodotosz vagy Khaldún írásai. Időnként úgy tűnik, mintha Vespucci csak irodalmi illusztrációnak használná az őshonos amerikaiakat a saját társadalmáról tett megállapításai nyomatékosítására. Az őshonos amerikai indiánok rendszerint csak torz vagy sokszor kifordított tükörképei az európaiaknak: istentelenek, promiszkuusak, meztelenek, híján vannak a tekintélyeknek és a törvényeknek, ráadásul kannibálok is! Egy ilyen háttérrel szemben Vespucci hatásosan érvel az abszolutista monarchia és a pápai hatalom erényei mellett, de az etnográfiai leírásai gyakorlatilag használhatatlanok arra, hogy kulcsot kapjunk a bennszülöttek életéről a hódítás korában.

Vespuccinak voltak olyan kortársai, mint a francia hugenotta Jean de Léry és egy spanyol egyházi személy, Bartolomé de las Casas, akik hitelesebb és együttérzőbb beszámolót adtak az őshonos amerikaiak életéről, és az ilyen könyvek nagyon kelendőek voltak. Úgy látszik, nem lehetett jóllakatni a más égtájak alatt játszódó kalandtörténetekkel a korabeli piacot. A legtöbb ilyen könyvben többé-kevésbé explicit a kontraszt a „Mások" (akik vagy nemes vademberek, vagy barbárok) és a fennálló európai rend között (amelyet vagy támadnak, vagy védenek). Mint látni fogjuk a következő fejezetekben, ezeknek a korai, morálisan kétséges beszámolóknak az öröksége még mindig rányomja bélyegét a kortárs antropológiára, és az antropológusokat mindmáig sokszor vádolják azzal, hogy eltorzítják a valóságot azokról a népekről, amelyekről írnak – a gyarmatokon, a harmadik

világban, az etnikai kisebbségek körében vagy a marginális térségekben. És, mint Vespucci esetében, ezeknek a beszámolóknak gyakran vetik a szemére, hogy többet árulnak el az antropológus saját hátteréről, mint a vizsgált népekről.

Amerika felfedezése és meghódítása szinte forradalmat váltott ki az európai intellektuelek körében. Nemcsak a kulturális különbségekről gerjesztett vitát, de hamarosan nyilvánvalóvá vált, hogy egy egész földrészt fedeztek fel, amelyről említés sem esik a Bibliában! Ez az önmagában is istenkáromlás számba menő belátás csak tovább fokozta az európai szellemi élet folyamatban lévő elvilágiasodását, a tudomány felszabadulását az egyház befolyása alól, és az erkölcs és a személyiség fogalmainak relativizálódását. Ahogy Todorov (1984) rámutat, az amerikai bennszülöttek igencsak befolyásolták az addigi európai elképzeléseket arról, hogy mit is jelent embernek lenni. Az amerikai bennszülöttek, az indiánok emberek voltak, de nem úgy viselkedtek, ahogy az európaiak szerint emberi lényektől „elvárható" lett volna az emberi „természetnek" megfelelően. Mi volna akkor emberi? Mi volna természetes? A középkorban a filozófusok azt feltételezték, hogy Isten megteremtette a világot egyszer s mindenkorra, ő ruházta fel a lakóit sajátos természetükkel, melyet azóta is megőriztek. Most fel lehetett tenni a kérdést, hogy vajon az amerikai bennszülöttek nem az emberiség fejlődésének egy korábbi szintjét képviselik-e. Ez pedig a haladás és fejlődés fogalmainak embrionális formáihoz vezetett, ami radikális szakítást jelzett a középkor statikus világnézetével. Az antropológia későbbi történetében a fejlődés és haladás fogalma egy ideig igen fontos szerepet játszott. De ha a haladás lehetséges, ebből az következik, hogy a haladást az emberi lények tevékenysége idézi elő, és ez a gondolat, hogy az emberek maguk alakítják a sorsukat, még inkább tartós koncepció az antropológiában.

Így aztán, amikor az európaiak abban a tükörben szemlélték magukat, amelyet az amerikai bennszülöttek tartottak nekik, felfedezhették, hogy ők szabad, modern individuumok. Ennek az újonnan fellelt, szubjektív szabadságnak a legeklatánsabb kifejeződései közé tartoznak Michel de Montaigne (1533–1592) francia filozófus *Esszéi* (1580). Montaigne mindaddig szokatlan nyíltsággal és személyes hangvétellel elmélkedik számos kisebb-nagyobb témáról. Majdnem minden kortársától eltérően a távoli népekről szóló írásaiban olyan gondolkodónak tűnik, akit ma kulturális

relativistának neveznénk. „A kannibálokról" szóló esszében odáig megy, hogy ha egy kannibál törzsbe születik és ott nevelődik, minden valószínűség szerint ő is evett volna emberhúst. Ugyanabban az esszében hozza szóba a *bon sauvage,* a 'nemes vadember' eszméjét, az állam nélküli népek eredendően jó voltának feltevését, ami az antropológia közös örökségének egy másik alkotóeleme.

A következő évszázadokban gyors ütemben megnőtt és kiterjedt az európai társadalmak mérete és komplexitása, és egyre általánosabbá váltak – a kereskedelem, a hittérítés, a gyarmatosítás, a migráció és a kutatások révén – a kultúrák közti találkozások. Ugyanakkor a „Mások" egyre inkább láthatóvá váltak az európai kulturális életben – Shakespeare drámáitól Rameau librettóiig. Descartes-tól Nietzschéig minden nagyobb filozófus kialakította a maga tanítását az emberi természetről, a saját filozófiai antropológiáját, és ezt gyakorta a nem-európai népekre vonatkozó éppen aktuális ismeretekre és hiedelmekre alapozta. De ezeknek a beszámolóknak a többségében a „Mások" továbbra is passzív szerepet töltenek be: a szerzőket a legritkább esetben érdekli az életmódjuk mint olyan, sokkal inkább az, mennyire használhatók retorikai töltetként az európai vitákban Európáról vagy az „emberről", amely rendszerint az 'európai férfi' szinonimája.

Híres példája volt ennek a racionalisták és empiristák közötti nagy filozófiai vita a 17. században. Az előbbi, a racionalista alapállást Descartes (1596–1650) képviselte, egy sokoldalú francia gondolkodó, aki jelentős teljesítményt nyújtott a matematika és az anatómia terén is, és leginkább a modern filozófia megalapozójának tekintik. Antropológusok körében Descartes neve majdnem egyet jelent azzal az éles határvonallal, amelyikkel egyfelől a tudatot és a lelki életet, másfelől az anyagi világot és az emberi testet állítólag elválasztotta egymástól. Ez az éles „karteziánus dualizmus" azonban, amelyet az antropológusok oly gyakran bírálnak, csupán karikatúrája Descartes gondolatainak. Descartes két szubsztanciát különböztetett meg: az egyik a gondolkodás, amelynek nincs térbeli dimenziója, a másik a térben szervezett világ. Ez utóbbit részekre lehet osztani, mérni lehet, vonatkoztatni lehet rá a matematika törvényeit, feltárhatók valódi sajátosságai, az előbbire, a tudatra ez nem áll. De kritikus elmélkedéssel el lehet jutni olyan eszmékhez, ideákhoz, amelyek axiomatikusan igazak.

A filozófia elsődleges feladata, hogy olyan ideákat találjon, amelyek kikezdhetetlen, szilárd alapot képeznek a külvilág tudományos megisme-

réséhez. Az ehhez való eljutás érdekében alakította ki Descartes „a radikális módszeres kétely" attitűdjét: minden olyan eszme, amelyhez kétség férhet, bizonytalan, és ezért nem megfelelő fundamentum a tudomány számára. Nem sok idea állta ki Descartes szigorú próbáját. Híres tétele, a *cogito ergo sum* (gondolkodom, tehát vagyok) fejezte ki az első bizonyosságot, amelyre bukkant: biztos lehetek abban, hogy létezem, mivel tudom, hogy gondolkodom. Descartes filozófiai rendszere ebből az axiomatikus igazságból van levezetve.

Descartes nem volt társadalomfilozófus. Mégis korának gyermeke volt. Azt állította, hogy minden dolgok mértéke az individuum. Ha Isten létét bizonyítani lehet, az csak az egyén önmagáról való biztos tudásán alapulhat. Még ha a velünk született eszmék révén Isten is a biztos tudás alapja, mégis az emberi ész, az egyének józan esze az, ami elválasztja az igaz eszméket a hamisaktól, alkalmaz igaz eszméket a világra, és „tökéletesíti" a társadalmat „egy fél-barbár állapotból... a civilizációig" Descartes 1637: 2. rész). Descartes-nak az észbe vetett bizalmát, ami a geometria világos és konzisztens törvényeiben mutatkozik meg, osztották ellenfelei, a brit empiristák is. Ők is a biztos tudás fundamentumát próbálták megtalálni, de az axiomatikus eszmék descartes-i fogalma elfogadhatatlan volt a számukra.

John Locke (1632–1704), az első nagy empirista filozófus (6. fejezet) azt állította, hogy az emberi elme születéskor *tabula rasa*, 'üres lap'. Ideáink és értékeink a tapasztalatainkból erednek, vagy az ún. „érzéki benyomásokból". A tabula rasa sokat használt és elkoptatott terminus. Locke nem azt állította, hogy az emberek semmiféle képességeket ne hoznának magukkal. Az embernek van veleszületett intellektusa. Amikor az érzéki benyomások nyomot hagynak az üres lapon, az intellektus kombinálja ezeket más érzéki benyomásokkal, hogy olyan ideákat alkossunk a világról, amelyek kiindulóponttá válnak az elvonatkoztatás és az általánosítás számára. Locke itt egy olyan, az emberrel foglalkozó tudomány alapjait fekteti le, amely egy univerzalista elvet (egyformának születünk) egy relativista elvvel (eltérő tapasztalataink tesznek minket különbözővé) kapcsol össze.

Locke politikailag liberális volt és meggyőződéses demokrata, filozófiai empirizmusa összefügg a természetjog (*lex naturalis*) gondolata melletti politikai érveivel. Akárcsak a „karteziánus dualizmus", a természetjog

eszméje, az a felfogás, hogy minden embert megilletnek bizonyos jogok a születésétől fogva, a középkorra nyúlik vissza, amikor úgy érveltek, hogy a természetjog Istentől ered. Locke azt állította, hogy a természetjog nem az Isten és nem is a fejedelmek adománya, hanem az egyén igényeinek védelmére szolgál. Locke érvelése tehát kifejezetten ellentmondott a racionalistákénak, de ez az alapvető emberfelfogás hasonlított az övékhez. Akárcsak Descartes-nál, itt is az egyén minden dolgok mértéke. Ez radikális nézet volt a 17. században. Még ha a fejedelmek hatalmának igazolására használták is (mint Thomas Hobbes), akkor is volt forradalmasító ereje. A királyok és fejedelmek Európa-szerte az egyre türelmetlenebb és erősebb liberális polgárság követeléseivel voltak kénytelenek szembenézni: azzal az igénnyel, hogy az uralkodót törvények kötelezzék az egyének tulajdonhoz, személyes biztonsághoz és a racionális nyilvános vitához való jogainak tiszteletben tartására.

Mint Descartes-nál, a „primitívek" itt is kevéssé fontos tényezői ennek a nagyobb eszmefuttatásnak. Szembeállításul szolgálnak. „Gyermekek, idióták, vadak és írástudatlan népek vannak a legkevésbé megrontva a szokások vagy másoktól átvett vélemény által", írja Locke. De, folytatja, ha a viselkedésüket vesszük, látjuk, hogy gyámoltalanok, nincsenek velük született eszméik, amelyekre támaszkodhatnának. Ezért „jobbításra" szorulnak (Locke 1690: §27).

Ezeknek a távolinak tűnő filozófiai vitáknak az öröksége, ahogy ebben a könyvben még látni fogjuk, még mindig magától értetődően van jelen a mai antropológiában. Az empirizmus rányomta bélyegét a brit antropológiára, a racionalizmus a francia antropológiára. A német antropológiában egészen más hatások érvényesültek.

MIÉRT NEM TEKINTHETŐ MINDEZ MÉG ANTROPOLÓGIÁNAK

Az antropológia előtörténetének ez a rövid áttekintése megmutatta, hogy számos olyan téma, amely később ennek a diszciplínának az előterébe került, már az antikvitás óta komoly viták tárgyát képezte. Az egzotikus népeket vagy normatívan jellemezték (ez az etnocentrizmus), vagy deskriptíven, leíróan (ez a kulturális relativizmus). Újra meg újra felmerült a

kérdés, hogy vajon az emberek mindenütt és mindig alapvetően egyformák-e (ez az univerzalizmus), vagy mélységesen különbözőek (ez a kulturális relativizmus). Megpróbálták meghatározni a különbséget állatok és emberek, a természet és a kultúra, a veleszületett és a tanult, az érzékelő test és a tudatos elme között. Számos részletes leírást tettek közzé idegen népekről, ezek némelyike igen körültekintő kutatómunkán alapult.

Mindezen folytonosságok ellenére azt tartjuk, hogy az antropológia mint tudomány csak jóval később jelent meg, bár igaz, hogy a megszületése jóval fokozatosabban ment végbe, mint ahogy azt időnként feltételezik. Azzal az indokkal állítjuk ezt egyrészt, hogy valamennyi eddig említett mű két műfaj egyikébe: az útleírás vagy a társadalomfilozófia körébe tartozik. Csak amikor az antropológiai vizsgálódásnak ez a két aspektusa összekapcsolódik, amikor a gyűjtött adatokat összehozzák az elmélettel, akkor jelenik meg az antropológia. Másrészt felhívjuk a figyelmet arra a tényre, hogy valamennyi eddig említett szerzőt befolyásolta a kor és a társadalom, amelyben élt. Ez persze igaz a modern antropológusokra is. De a modern antropológusok a modern világban élnek, és azt állítjuk, hogy az antropológiának nincs értelme a modernitás kontextusán kívül. Ez a diszciplína nem pusztán olyan egyedi gondolatok egymásutánjának eredője, amilyenekről eddig szó esett, hanem az európai kultúrában és társadalomban végbement olyan széles körű változások produktuma, amelyek idővel a kapitalizmus, individualizmus, a szekularizált tudomány, a hazafias nacionalizmus és a kulturális reflexivitás kialakulásához vezettek.

Egyfelől tehát bizonyos témák végigkísértek minket az eddig tárgyalt korszakokon keresztül. Másfelől a 15. századtól kezdve rengeteg új eszme és a társadalmi élet egy sor új formája bukkant fel, és ezek képezik azt az alapot, amelyre majd az antropológia és a többi társadalomtudomány épül.

Ezekből az új eszmékből kettővel már foglalkoztunk a fentiekben. Először is láttuk, hogy a „Másikkal" való találkozás hogyan késztette az európai gondolkodókat arra, hogy a társadalmat olyan entitásként szemléljék, amely változáson és növekedésen megy keresztül a viszonylag egyszerű, kis léptékű közösségektől a nagy, komplex nemzetekig. De a fejlődés és haladás eszméjét nem korlátozták a társadalmi változás koncepcióira. Az egyén is fejlődhet nevelés és karrier során, finomítva a személyiségét, megtalálva „valódi önmagát". Ahogy Bruno Latour szociológus (1991)

rámutat, az autonóm individuum eszméje előfeltétele volt a társadalom eszméjének. Csak amikor kialakult a szabad egyén mint „minden dolog mértéke", akkor gyökerezhetett meg a társadalom mint egyének társulásának eszméje, és válhatott szisztematikus reflexió tárgyává. És csak miután megjelent a társadalom mint olyan objektum, amelyet állandóan „jobbítani" kell, és átformálni „haladóbbá", akkor válhatott a független, racionális individuum valami újjá és különbözővé, „még hívebbé saját természetéhez". És az ilyen eszmékről folytatott explicit vita nélkül soha nem is alakulhatott volna ki egy olyan tudomány, mint az antropológia. A magvait elhintették a koramodern filozófiában, fontos előrelépéseket tettek a 18. században, de csak a 19. században vált az antropológia tudományos diszciplínává, és csak a 20. században ért el arra a szintre, amelyen ma tanítják. Nézzük meg most a 18. századi és 19. század eleji szellemi irányzatokat, mielőtt – a következő fejezetben – rátérnénk arra, hogyan is bontakozott ki az antropológia mint diszciplína.

A FELVILÁGOSODÁS

A 18. század a tudomány és a filozófia virágzásának kora volt Európában. A burzsoázia önbizalma megnőtt, a polgárok kezdtek reflektálni a világra és a benne elfoglalt helyükre, és hamarosan észszerű, igazságos, előrelátható és átlátható társadalmi rendet követelő politikai igényekkel léptek fel. A kulcsszó a felvilágosodás volt (*enlightenment, Aufklärung, lumières*), szó szerint fényt kellett deríteni olyan dolgokra, amelyeket mindaddig sötét homály fedett. Ahogy Locke és Descartes állította, a szabad individuumnak kell minden dolog mértékévé válnia – a tudás és a társadalmi rend mértékévé: Isten és a fejedelmek tekintélyét már nem fogadták el minden további nélkül. És a gondolkodók új nemzedéke továbbfejlesztette ezeket az eszméket. Informális klubokban és szalonokban jöttek össze, hogy művészeti, filozófiai és társadalmi témákról vitatkozzanak. A magánlevelezések és naplók újságokká és regényekké alakultak, és bár a cenzúra még mindig érvényben volt a legtöbb helyen Európában, az új média hamarosan nagyobb szabadságra és szélesebb körben való elterjedtségre tett szert. A polgárság igyekezett kiszabadulni az egyház és a nemesség hatalmából, és a helyett valamiféle szekuláris demokráciát akart létrehozni.

A hagyományos vallásos hiedelmeket egyre inkább babonaságnak minősítették – akadályoknak az ész által irányított, jobb társadalom felé vezető úton. A haladás gondolatát a technika fejlődése is megerősíteni látszott, amely fontos előrelépéseket tett abban az időben. Az új technológiák pontosabbá tették a tudományos méréseket. Az ipari gépgyártás is fejlődésnek indult. Descartes arra irányuló tisztán elméleti kísérlete, hogy bebizonyítsa a matematika univerzális igazságát, felmérhetetlenül jelentős gyakorlati feladattá kezdett válni. Hiszen ha a matematika, az ész nyelve, képes olyan alapvető természeti igazságok feltárására, amilyenek Newton törvényei, nem az következik-e ebből, hogy a természet maga is racionális, és hogy minden észszerű vállalkozást sikernek kell koronáznia? Mindezek a remények a francia forradalomban kulmináltak, amely a gyakorlatban próbálta megvalósítani egy tökéletesen észszerű társadalmi rend álmát, de hamar szertefoszlatta saját irracionális ellentéte: a forradalom felfalta gyermekeit. Aztán az álmok, a csalódások, a forradalom paradoxonai a napóleoni háborúk során, az 1800-as évek elején elérték egész Európát, és mélyrehatóan befolyásolták a következő nemzedékek társadalomfelfogását.

De egyelőre még mindig itt vagyunk a 18. században, „az ész korszakában", amikor az első kísérleteket tették egy antropológiai tudomány megteremtésére. Fontos korai munka volt Giambattista Vico (1668–1744) könyve, *Az új tudomány* (1725), az etnográfia, valláskutatás, filozófia és természettudomány nagyszabású szintézise. Vico a társadalmi fejlődés egyetemes sémáját állította fel, amelyben minden társadalom négy különféle, jól meghatározott szinten megy keresztül. Az első szint „az állatias állapot" mindenféle erkölcs vagy művészet nélkül, ezt követi „az istenek kora", természetimádattal és kezdetleges társadalmi struktúrákkal. Ezután jön „a hősök kora", a nagy társadalmi egyenlőtlenségek miatti széles körű társadalmi nyugtalansággal, és végül „az ember kora", amikor eltűnnek az osztálykülönbségek, és egyenlőség uralkodik. Ezt a korszakot viszont a belső romlás és az „állatiasságba" való degenerálódás fenyegeti. Itt találkozunk először a társadalmi fejlődésnek egy olyan elméletével, amely nemcsak a barbárságot és a civilizációt állítja szembe, hanem számos átmeneti szakaszt is megkülönböztet. Vico elmélete mintául szolgált a későbbi evolucionistáknak Karl Marxtól James Frazerig. De Vicónál van valami, ami számos követőjénél hiányzik. A társadalmak nála nem fejlődnek szükségképpen lineárisan egyre jobb állapotok felé, hanem a visszaesés és

a növekedés ciklusain mennek keresztül. Ez Vico felvilágosult művének kritikus és romantikus felhangot kölcsönöz, a Rousseau-éhoz hasonlóan (lásd lejjebb).

Vico itáliai úttörő volt (ezen a téren), de Franciaországban tették meg az első lépéseket az antropológia mint tudomány létrehozása felé. 1748-ban jelentette meg Montesquieu (1689–1755) *A törvények szelleméről* című művét. Ez a törvényhozó rendszerek kultúrák közötti, összehasonlító vizsgálata, amelyekről Montesquieu-nek első vagy másodkézből való ismeretei voltak, és amelyekből megpróbálja levonni a jogrendszerek mögötti (minden kultúrára vonatkoztatható) általános elveket. Montesquieu úgy ábrázolja a jogrendszert, mint a tágabb társadalmi rendszer egyik aspektusát, amely szorosan összefonódik a nagyobb egész számos más aspektusával (mint a politika, gazdaság, rokonság, népsűrűség, vallás stb.) –, ezért aztán sokan a funkcionalizmus előfutárát látták benne (3. fejezet). Montesquieu szerint a többnejűség, a kannibalizmus, a pogányság, a rabszolgaság és a többi barbár szokás megmagyarázható abból, milyen szerepet töltöttek be a társadalom egészében. Montesquieu írta a nagyon figyelemreméltó *Perzsa leveleket* is (1722), fiktív levelek egy gyűjteményét, amelyekben két perzsa mutatja be Franciaországot a honfitársainak. Itt a kulturális különbségek „furcsaságait" használja ki, hogy parodizálja velük a XIV. Lajos korabeli francia állapotokat. Ez a könyv nagyon gondolatébresztő. Mindmáig vitatott, mivel Montesquieu-ben az orientalizmus előfutárát vélik felfedezni (Said 1978), mint aki túlzottan hangsúlyozta a perzsák egzotikusságát. Ez a bírálat nem teljesen alaptalan, bár Montesquieu elsődleges célja nem a perzsák jellemzése, hanem Franciaország kritizálása volt. A *Perzsa levelek* ugyanakkor a korabeli antropológia egy olyan problémájának megértéséről tanúskodik, amelyet a saját iránti vakságnak lehetne nevezni: a képtelenségünket arra, hogy a saját kultúránkat „objektíven", „kívülről" tudjuk látni. Montesquieu egy sajátos eljárást alkalmazott ennek a problémának a leküzdésére: a saját társadalmát egy kívülálló nézőpontjából írta le, ezt az eljárást széles körben használják ma is az antropológiában.

Még további lépést tett az antropológia tudományának irányába francia idealista gondolkodók egy csoportja. Ezek voltak az enciklopédisták, a filozófus Denis Diderot (1713–1784) és a matematikus Jean Le Rond d'Alembert (1717–1783) irányításával. Arra törekedtek, hogy összegyűjt-

senek, csoportosítsanak és rendszerezzenek annyi ismeretet, amennyit csak lehet az ész, a haladás, a tudomány és a technika fejlődésének előmozdítása érdekében. Diderot *Enciklopédiá*ja 1751–52-ben jelent meg, és olyan kiválóságok által írt cikkeket is tartalmazott, mint Rousseau, Voltaire és Montesquieu. Az enciklopédia rövidesen mintája lett minden hasonló későbbi vállalkozásnak. Szabadelvű és széles körű, úgyszólván forradalmi mű volt, amelyet az egyház bírálata miatt tiltott a cenzúra Európa számos részén. De a 17 kötetnyi szöveg és 11 kötetnyi illusztráció más vitatott anyagot is tartalmazott, például közönséges földművesek és iparosok által kifejlesztett mechanikus szerkezetek, gépek részletes bemutatását. Az a tény, hogy ilyen dolgokat komolyan vettek egy tudományos műben, példátlan volt akkoriban, és azt jelezte, hogy hamarosan elfogadottá válhat az egyszerű emberek mindennapi életének tanulmányozása. Az *Enciklopédia* tartalmazta kultúrák és társadalmi szokások részletes leírásait a világ minden tájáról. Egyik legifjabb szerzője, Condorcet márki (1743–1794), akinek idő előtt kellett meghalnia a jakobinusok börtönében, szisztematikus összevetéseket készített a különböző társadalmi rendszerekről, és megpróbálta úgy szintetizálni a matematikát a társadalomtudománnyal, hogy ennek segítségével megállapíthassa a társadalmi fejlődés objektív törvényeit.

Az *Enciklopédia* legnagyobb hatású szerzője kétségkívül Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) volt. Francia és brit kortársaival szemben (de hasonlóan egyes dél-európaiakhoz, mint Vico) azt állította, hogy a fejlődés nem előremutató, progresszív, hanem degenerálódás, romlás, és hogy a hanyatlás okozója a társadalom maga. Az eredeti, ártatlan természeti állapotból kiindulva, ahol minden egyén harmóniában élt a környezetével, az emberek egyre-másra hozták létre a házasság és a rokonság intézményeit, és telepedtek le kis, egy helyben maradó csoportokban. Végül ezek a csoportok egyre komplexebbekké növekedtek, feltalálták a papokat és törzsfőket, királyokat és fejedelmeket, a magántulajdont, a rendőrséget és a magisztrátusokat, míg aztán az ember szabad és jámbor lelke összeroppant a társadalom súlya alatt. Minden emberi bűn abból ered, hogy a társadalom egyre növekvő követelményekkel lép fel az egyénekkel szemben, és kiváltképpen a fejlődéssel együtt járó növekvő társadalmi egyenlőtlenségből. „Az ember szabadnak született, de mindenütt láncokat visel", jelenti ki a *Társadalmi szerződés*ben (1762). De a hamis társadalmi szerződést fel

lehet váltani a szabadságon és demokrácián alapuló igaz társadalmi szerződéssel, és itt válik Rousseau jelentősége nyilvánvalóvá. Az egyén Rousseau szerint akkor szabad, ha a saját magának állított törvényeket követi, a társadalom pedig a kollektíven elfogadott törvényt követheti szabadon. De a társadalom sok szubjektumból áll, akik mindegyikének megvan a saját akarata. Az igaz társadalmi szerződés ezért egy sajátos csereviszonyt foglal magában: az egyén feladja természetes jogát cserébe azokért a jogokért, amelyeket egy társadalom polgáraként élvez, amelyek nagyobb és tartósabb szabadságot biztosítanak. Az egyén azonban jó ugyan, de sokszor ostoba. Ezért van szükség nagyszerű vezetőkre jó jogrendszer kialakításához és érvényre juttatásához, ha kell, fortéllyal vagy erővel. Itt látjuk a Rousseau-ra igen nagy hatást tett olasz politikai filozófus, Niccolò Machiavelli (1469–1527) hatását.

A fenti paradox bekezdés egyén és társadalom viszonyáról tele van olyan felismerésekkel, amelyeknek súlyos következményei voltak a későbbi történésekre. A legvilágosabban ez Karl Marxnál látható (2. fejezet), akire hatottak Rousseau eszméi az egyenlőtlenségről és a tulajdonról, az emberi természetről és az elidegenedésről. Rousseau-nak az igaz társadalmi szerződést megalapozó csereviszonyról szóló nézetei inspirálták Claude Lévi-Strauss elméletét a társadalomról, mint ami csereviszonyok terméke (6. fejezet). Általánosabban megfogalmazva azzal, hogy Rousseau piedesztálra emelte a „primitíveket" Európa romlott civilizációjával szembeállítva, fontos előfutára lett az antropológiai kulturális relativizmusnak, jóllehet Rousseau, mint még annyi mindenki számára a „primitívek" elsősorban csupán saját társadalmának tükörképéül szolgáltak. Olyan nézőpont volt ez, ami nemigen ösztönzött valódi (primitív vagy modern) társadalmak tényleges empirikus vizsgálatára.

És ami a legfontosabb, Rousseau közvetítő volt a franciák által irányított felvilágosodás és a – túlnyomórészt német – romantika között, amely a 18. század vége felé átvette a vezetést az európai filozófiai színtéren. Ennek keretében tovább fokozódott a csodálat az (ős)eredeti emberi lény iránt, kialakították az első elméleti igényű *kultúra*-koncepciókat, és kezdenek kirajzolódni egy tudományos antropológia körvonalai.

A ROMANTIKA

Míg a felvilágosodás gondolkodói eszes polgárok törvénykövető társulásának tekintették a társadalmat, a romantika a kreatív, emocionális egyént kultiválta és az érzelmi alapú, melegszívű emberi közösséget – a nemzetet. A romantikáról sokszor mondják, hogy a francia forradalomra következő reakció éveiben szorította ki a felvilágosodást. De talán helyesebb, ahogy Gellner (1991) javasolja, párhuzamos áramlatnak tekinteni a két szellemi mozgalmat, amelyek időnként eltértek vagy versengtek, máskor kereszteződtek és összefonódtak. Ez különösen igaz az antropológia esetében, amely nemcsak kulturális egészek megértésére törekszik (a romantika szellemében), hanem arra is, hogy szétbontsa, elemezze és összehasonlítsa ezeket (a felvilágosodás szellemében).

A romantika elterjedt mindenfelé Európában, de Németországban volt a legnagyobb hatása. A 18. században, amikor Franciaország és Anglia erős és központosított állam volt, Németország alig volt több mint diffúz nyelvi térség, amely független fejedelemségek, szabad városok és soknemzetiségű tájegységek középkori laza együttesét foglalta magába, és még száz évbe tellett, mire mindebből egységes nemzetállamot sikerült kovácsolni. A németeknek minden okuk megvolt rá, hogy arról spekuláljanak, mi köti egybe a nemzetüket. A franciák nyugodtan hirdethették az emberi ész egyetemességét mindaddig, amíg a francia divat, a francia nyelv és a francia nemesség dominált a nyugati világban, és határozta meg, hogy mi az észszerű. Az egyik legnépszerűbb német romantikus gondolkodó még francia írói nevet is választott magának: Jean Paul. Várható volt, hogy a politikailag széttöredezett, de kulturálisan nagyon is artikulált németekből a francia dominancia előbb-utóbb reakciót vált ki.

1770 meghatározó jelentőségű év volt ennek a mozgalomnak a számára. Ez volt az az év, mikor a fiatal költő, Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) – aki rövidesen a német nemzet szellemi atyjává vált – találkozott a filozófus Johann Gottfried von Herderrel (1744–1803), aki akkoriban éppen a nyelvészet terén produkált valami jelentőset. Kettejük találkozása volt az a szikra, amelyből a német kultúrtörténet Sturm und Drang korszaka állítólag kipattant, határozottan végiggondolt spekulatív filozófiájával, a költő magányos sóvárgása iránti rajongásával és a nép mély és rendíthetetlen hitének magasztalásával. 1784–91-ben Herder megjelentette fő művét, amelynek címe *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról,* ahol kifejti azokat az eszméit, amelyek olyan híressé tették az elmúlt évtizedekben egy szélesebb körű szakadatlan vita kontextusában. Herder támadja a francia univerzalizmust, ahogy azt például Voltaire képviselte, és azt állítja, hogy az emberi tapasztalat olyan totalitás, amelyet nem lehet külön funkciókra bontani, mint ész, érzékek, észlelés és érzelmek. Minden népnek van egy egész testet öltött tapasztalata, amely közös történelmen, a helyi természeti környezettől való közös függésen alapul, és osztozik a nemzeti jellegben (ez a *Volksgeist,* a népszellem), amely a nyelvben, a folklórban és a mítoszokban jut kifejezésre.

Herder szerint a kozmopolitizmus és a kulturális keveredés megrontotta a nemzet morális integritását. A népnek, a *Volk*nak ez a koncepciója táplálta a nacionalista ideológiákat, mintegy olajat öntött a nacionalista ideológiák tüzére, amelyek aztán erdőtűz gyanánt söpörtek végig a 19. századi Európán. Herdertől eredeztetik mindemellett a kultúra és a kulturális relativizmus antropológiai fogalmát. A hosszú évek során, amelyeket Rigában töltött, kutatta a lett népi hagyományokat és költészetet, és egy olyan népszellemet vélt benne felfedezni, amelyeket elnyomott a (németek által vezérelt) internacionalizmus. Fontos paradoxon, hogy a kulturális relativizmus és a nacionalizmus egyaránt a romantikában gyökerezik.

A kor legnagyobb filozófusa Immanuel Kant (1724–1804), akinek az európai gondolkodáshoz való hozzájárulása túlságosan átfogó, semhogy egyetlen filozófiai iskolához lehetne sorolni. Itt most úgy szemléljük, mint a német romantika képviselőjét, hogy megvilágíthassuk, hogyan folytatta az ő munkásságát a (szintén) romantikusnak tekintett Hegel. A romantikus elem Kantnál abban áll, ahogyan áthidalja a szenzualista és a racionalista megismerés közötti szakadékot. *A tiszta ész kritikájá*ban (1781) Kant azt állította, hogy az empirizmus és a racionalizmus nem ellentétes, hanem ugyanazon érme két oldala. Az ismeret érzéki és matematikai, objektív és szubjektív is. Nem az a feladat, hogy válasszunk a két szélsőség között, hanem hogy bebizonyítsuk, hogy kölcsönösen feltételezik egymást. Kant forradalma után a tudás többé nem olyan képzetek foglalatát jelentette, amelyek az önmagában létező valóságot tükrözik vissza többé-kevésbé megfelelően, hanem ítéletekét, amelyek olyan kritériumokon alapulnak, amelyek szubjektívek (csak a tudatban léteznek), de objektívek is (univerzálisan megvannak minden megismerő tudatban).

Azt állítjuk, hogy ezek a megfogalmazások tették lehetővé a társadalom tudományát. Nem akarjuk azt mondani, hogy Kant egymaga rakta volna le a társadalomtudományok alapjait. Mégis Kant teremtette meg az előfeltételeit egy olyasfajta társadalomelméletnek, amely mélyrehatóan befolyásolta az antropológia kialakulását. Egyenes vonal vezet Kanttól Hegelen át Marx, Durkheim, Weber és a klasszikus szociológia felé, ami mindmáig a magvát képezi az antropológia elméletének. Kant új területet nyitott meg a szellemi vállalkozások számára azzal, hogy bebizonyította, lehet tudományos ismereteket nyújtani a társadalomról is. A társadalomtudomány minden eddig tárgyalt előfutáránál érezhettünk valami bizonytalanságot magának a társadalomnak a meghatározása körül. Miféle valóság a társadalom? Mit tudhatunk róla? Egyesek (mint Vico) a természettudományok bűvöletében azt remélték, hogy fel lehet fedezni olyan társadalmi törvényeket, amilyenek a fizika törvényei. Mások (mint Rousseau) inkább a művészetéhez látták hasonlónak a szerepét. Most pedig Kant mintha egy harmadik utat ajánlott volna. A tudás önreflexív, a szubjektumnak tisztában kell lennie magával mint megismerő szubjektummal ahhoz, hogy megismerhesse az objektumot. „A külvilágot" tanulmányozni annyi, mint tanulmányozni a (kül)világgal való találkozásunkat. A találkozásunk ad egy szubjektíve megismerhető formát a világnak, ami attól még objektív, mivel olyan univerzális tulajdonságokból ered, amelyek az értelem mint olyan inherens minőségei. Ahogy bármelyik terepmunkát végző antropológus mondhatná: megismerni a világot annyi, mint részt venni a teremtésében. Hirtelen lehetségesnek tűnt, hogy a világunk térbeli kiterjedéssel nem rendelkező részei – a Descartes-féle gondolkodó szubsztancia – is tudományos vizsgálódás tárgyává váljanak. Mégis volt még valami, ami nem engedte, hogy Kant felismeréseit közvetlenül alkalmazni lehessen a társadalomtudományra. Ehhez a „valamihez" Kantot követve csak Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) fordult.

Kant kritikai gondolkodásmódja alapjaiban rendítette meg a nyugati gondolkodást, és a halála után többen megpróbáltak rést találni logikai építményén, és kiteljesíteni azt a forradalmat, amit ő indított. Hegel arra törekedett, hogy egyesítse Kantnak a megismerés univerzális előfeltételeiről szóló tanítását Herder és a romantikusok partikularista irányával. Kant megismerő szubjektuma minden kontextuson és történelmen kívüli. Nem tartozik konkrét térhez vagy időhöz. Hegel megpróbálta visszahelyezni

a világba a megismerő szubjektumra mint szellemre *(Geist)* fókuszálva – ezt a fogalmat nagy részletességgel és sokszor nehezen érthető módon dolgozza ki *A szellem fenomenológiájá*ban (1807). Ahogy a megismerés Kantnál, úgy a szellem Hegelnél is önreflexív: egy szubjektum csak úgy tud megismerni valamit, ha tudatában van önmagának mint megismerő szubjektumnak. Hegel az interszubjektivitást is hozzáteszi ehhez a képhez: egy szubjektum csak akkor ismerheti meg önmagát, ha őt is megismeri egy másik megismerő szubjektum. A „szellem" a kapcsolat a megismerő és a megismert között – két pont ez, amely nem létezik egymástól függetlenül, ebben a kapcsolatban léteznek csupán (Habermas 1999).

Társadalomtudományi szempontból ezzel kiteljesedett Kant forradalma. A társadalom megismerése a „szellem" megismerése, önreflexív kapcsolatok és kapcsolat-minták megismerése. Hegel úgy hivatkozik erre a mintázatra, mint valami egészre, mint a „világszellemre". Megvannak a centrumai és a perifériái, és változik a fejlődés törvényeinek megfelelően. A későbbi teoretikusok különböző terminusokkal írták le, mint struktúra, funkció, szolidaritás, hatalom, rendszer, aggregátum vagy diskurzus. A világszellem történelemben való önkifejezésének dialektikájára vonatkozó messzemenő hegeli okfejtés nemcsak a mozgásban lévő társadalmiság első szisztematikus leírása volt, de a valóban globális emberiségről adott első rendszeres vízió is (Geana 1995).

De ez még mindig nem társadalomtudomány. A kommunikatív közösség és az ebben részt vevő szubjektumok még mindig túl elvontak, és híján vannak minden kontextusnak. Mégis itt találhatjuk meg a gyökerét egy társadalmilag megkonstruált valóságnak (Berger–Luckmann 1966. *A valóság társadalmi felépítése),* és ez a legfontosabb örökségünk a 18–19. századi európai filozófiából. De ez az elgondolás szorosan kapcsolódott a Herder ösztönzésére megindult nacionalista mozgalmakhoz is, amelyek az 1800 utáni évtizedekben egész Európában elterjedtek. A nemzetek éppen ilyen társadalmilag konstruált valóságok voltak („képzelt közösségek", egy mai szaktekintély kifejezésével élve), ahogy Hegel leírta, mindegyiknek megvolt a saját egyedülálló stílusa és karaktere. Ideális esetben a nemzet népközösség volt, amelyben a nép uralkodott a legmélyebb vágyaival és szükségleteivel összhangban. És bár a nacionalizmus a romantika filozófiájából merített ösztönzést, társadalmi mozgalomként a mögötte rejlő történelmi folyamatok hívták életre: a politikai forrongások a napóleoni

háborúk kezdetén, az indusztrializációtól való idegenkedés érzése, a szabadság, egyenlőség, testvériség forradalmi eszméinek terjedése.

A forrongásnak és átalakulásnak ebben a világában bukkant fel először az antropológia mint tudományos diszciplína. Az első lépés az etnográfiai múzeum létrehozása volt. Furcsaságok gyűjteménye már hosszú ideje megtalálható volt az európai fejedelmi udvarokban. Az egyik legkorábbi ilyen gyűjteményt III. Frigyes dán király alapította, ez egészen 1650-re nyúlik vissza, és később a Dán Nemzeti Múzeum alapját képezte. Hatalmas nemzeti múzeumokat állítottak fel Londonban (1753), Párizsban (1801) és Washingtonban (1843), és mindezekben végül jelentős etnográfiai részlegeket alakítottak ki. Az első, kimondottan erre szakosodott etnográfiai múzeumokat német nyelvterületen hozták létre, nevezetesen Bécsben (1806), Münchenben (1859) és Berlinben (1868). Ez meglepőnek tűnhet, hiszen Németországnak és Ausztriának nem volt gyarmatbirodalma. A német tudósok mégis elkezdtek Herder programjának megfelelően empirikus kutatásokat folytatni „a nép" szokásairól. Anyagot gyűjtöttek a paraszti életről – népmeséket és legendákat, népviseleteket és táncokat, népművészetet és népi mesterségeket. A legkorábbi múzeumok elsősorban a néprajzzal *(Volkskunde)* foglalkoztak (a hazai paraszti kultúrák tanulmányozásával), inkább, mint etnográfiával *(Völkerkunde)* (a távoli népek kutatásával). Így aztán az antropológia intézményesülése Németországban kezdődött el, és nem Franciaországban vagy Angliában – ezt a tényt sokszor szem elől tévesztik az antropológiatörténetben.

Ahogy a következő fejezetből majd kiderül, a német antropológia megőrizte fontos, sok tekintetben uralkodó szerepét a 19. század folyamán, miközben Angliában megjelent egy sajátosabb, „viktoriánus" antropológia.

2. Viktoriánus angolok, németek és franciák

A napóleoni háborúk (1799–1815) és az első világháború (1914–18) között zajlott a modern Európa – és a modern világ – kibontakozása. Ez mindenekelőtt az ipari forradalom kora volt. Az 1700-as években mélyreható változások mentek végbe a mezőgazdaságban és a manufaktúrákban, főleg Angliában. Elterjedőben voltak a gőzgépek és a szövőgépek, és a földnélkülivé vált parasztok és városi munkások kezdtek hallatni magukról. De a legnagyobb változások csak ezután jöttek. Az 1830-as években építették meg az első nagyobb vasutakat, egy évtizeddel később gőzhajók szelték át rendszeresen az Atlanti-óceánt, és 1838-ban Samuel Morse bemutatta az első működő távírót. Eddig sosem látott mértékben vált lehetővé óriási mennyiségű információ, nyersanyag, áru és ember mozgatása globális távokon. Ez pedig azt jelentette, hogy a termelés is megnövekedhetett mind a mezőgazdaság, mind az ipar területén. Európát minden eddiginél több ember táplálására tette képessé a megnövekedett termelés és a bővülő import. 1800-ban Angliának 10,5 millió lakosa volt. 1901-re 37 millió lett, akiknek 75 százaléka a városokban élt. A parasztok otthagyni kényszerültek a falvakat a népesedési nyomás és a mezőgazdaság észszerűsítése miatt, és olyan városi centrumokba vándoroltak el, mint London vagy Párizs, ahol munkásokként szocializálódtak újra. A rohamosan növekvő városokban a legkevésbé sem voltak optimálisak a körülmények: általánosak voltak a járványok, és amikor bevezették a gyermekmunka elleni első törvényt Angliában, az csak a kilenc éven aluli gyermekekre vonatkozott. De a körülmények vidéken sokszor még rosszabbak voltak, mint például az 1845–52-es írországi éhínség idején. Egy idő múlva egyre gyakoribbak és szélesebb körűek lettek a tiltakozások az ilyen változások ellen. A legsúlyosabb példa erre maga a francia forradalom volt, de a chartista felkelés Angliában 1840-ben, az 1848–49-es francia, osztrák és itáliai forradalom, az 1870-es párizsi kommün is világosan jelzi az indusztrializáció által gerjesztett erőszakpotenciált. És a tiltakozásokkal együtt kez-

dett kibontakozni egy új, szocialista ideológia is. A gyökerei olyan társadalomfilozófusokig nyúlnak vissza, mint Rousseau és a szocialisták egyik elődje, Henri de Saint-Simon (1760–1825), meg a német neohegeliáusok, de határozott formát Karl Marxszal öltött, akire röviden még majd visszatérünk. Mert a 19. század a munkásosztály évszázada is volt. 1867-ben a brit munkások kivívták a választójogot, és hamarosan még ennél többet is elértek az osztályharcban.

De a munkásmozgalom aligha válhatott volna ilyen sikeressé a 19. században a vasút és a gőzhajó nélkül. Több mint 60 millió európai bevándorlót szállítottak vonaton és gőzhajóval Amerikába, Ausztráliába, Argentínába, Dél-Afrikába, Szibériába és máshova, enyhítve az Európára nehezedő demográfiai nyomáson, és hosszú távú életszínvonal-emelkedést téve lehetővé a hátramaradók számára. Mindeközben a gyarmatokon az európai kultúrát és intézményeket igyekezett elterjeszteni a gyarmati közigazgatás. Ennek a diffúziónak a hatalmas folyamata különböző hatásokat váltott ki. Új hatalmi viszonyok jöttek létre – a gyarmati tisztviselő és az indiai kereskedő, az ültetvényes és a fekete rabszolga, a búr, az angol és a bantu között, a telepes és az ausztrál bennszülött között. Az uralom és a függőség eme új, sokrétű viszonyainak megjelenésekor új filozófiák, ideológiák és mítoszok is felbukkantak ezek védelmére, vagy éppenséggel ezeket támadva. A rabszolgaság elleni harc egy korai példája ennek, és a rabszolgaságot sikerült is eltörölni 1833-ban a brit és a francia gyarmatokon. De a rasszizmus, amely csak a 19. században jelent meg szervezett ideológiaként, szintén ezekre a folyamatokra adott válasznak tekinthető. És az ekkoriban jelentkező nemzetközi jellegű tudomány is. A világjáró kutató népszerű figurává válik – a prototípusa természetesen Charles Darwin (1809–1882), akinek *A fajok eredete* (1859) című könyve olyan adatokon alapult, amelyeket hat évig tartó nevezetes föld körüli útjain gyűjtött.

EVOLUCIONIZMUS ÉS KULTÚRTÖRTÉNET

A globális kutatáshoz globális érintkezésre van szükség, nem csoda hát, hogy az antropológia éppen ezekben az években lépett fel tudományos diszciplínaként. És a szociológia is. Míg az antropológia a gyarmatbirodalmak kiépülésének a hozadéka volt, a szociológiát az iparosítás követ-

keztében megváltozott osztályviszonyok hívták életre Nyugaton. A szociológia valamennyi 19. századi klasszikusa foglalkozott a modernitás természetével, szembeállítva azt a „premodern" állapotokkal. Mindkét diszciplína magáévá tette az evolucionista alapelveket. Mindkettő a társadalmat vizsgálta. És az empirikus anyagot a premodern társadalmakról mindkettő számára az antropológusok szállították.

Az ilyen közös érdekek ellenére a két tudományterület között a 19. század folyamán mindvégig mély szakadék húzódott. Ez a szakadék a legmélyebben a német tradíción belül mutatkozott meg. Mint láthattuk, az első etnográfiai múzeumokat Németországban és az Osztrák–Magyar Monarchiában hozták létre, és itt fektették le a német antropológia alapjait. Ezt a diszciplínát itt a romantika humán terminusaiban definiálták, inkább a kultúrtörténet, nem pedig a társadalomtudományok egyik ágaként, és a klasszikus szociológiát, amely akkoriban kezdett kialakulni Németországban, irrelevánsnak tartották, és nem vették figyelembe. A brit antropológia később fejlődött ki, kevésbé kötődött a múzeumokhoz, és közelebb állt a természettudományokhoz. Ez kétségtelenül nagyobb nyitottságot jelentett a társadalomtudományok felé is, másfelől a brit szociológiában nem történt sok említésre méltó. Az Egyesült Államokban hasonló volt a kiinduló helyzet, akkoriban a német antropológia hatása dominált, és a szociológia hosszú ideig nem sok vizet zavart. A két diszciplína közötti szakadék kevésbé volt hangsúlyos Franciaországban, és egy francia volt az, aki végül helyreállította a kapcsolatot a kettő között.

Az elméleti viták is jelentősen eltértek egymástól, bár voltak érintkezési pontok is. A német befolyási övezeten kívül az antropológusok továbbra is a 18. század evolucionista eszméit fejlesztgették tovább, a Vico-féle fejlődési szakaszok elméletének egyre újabb változataival hozakodva elő. Mint láttuk, az az elgondolás, hogy az Európán kívüli társadalmak „kevésbé fejlettek", egészen az 1500-as évekig nyúlik vissza, úgyhogy a 19. századi antropológusoknak tulajdonított evolucionizmus nem volt éppenséggel vadonatúj, ezek az elméletek mégis összetettebbek és részletgazdagabbak lettek. Az a nagy ösztönzés, amelyet a darwinizmus adott 1860 után, nem sokat változtatott mindezen. Meg kell jegyeznünk, hogy akkoriban az evolucionizmus még nem jelentett rasszizmust. Éppen ellenkezőleg, korunk vezető antropológusaihoz hasonlóan mind *az emberiség mentális egységének* elvét képviselték, amit Adolf Bastian német kultúr-

történész fogalmazott meg elsőként (lásd lejjebb). E szerint az elv szerint az emberek mindenütt ugyanahhoz a biológiai fajhoz tartoznak, és a genetikai különbségek a kultúrák között csak külsőlegesek. Voltaképpen az antropológia egész vállalkozása erre a tételre épül. A társadalmi evolúció kutatói és a kultúrtörténészek munkái egyaránt a szisztematikus kultúraközi összehasonlításokon alapultak. Ha a kulturális különbségek biológiai alapon volnának determinálva, az antropológusokra nem volna szükség.

Időközben a kontinentális Európa szociológusai Kant és Hegel nyomdokain járva igyekeztek feltárni azt a társadalmilag konstruált realitást, amelyet ez a két német gondolkodó fedezett fel. A szociológia alapítói különböző módokon valósították meg ezt a projektet, de abban egyetértettek, hogy a társadalmat mint önálló valóságot önmagában kell tanulmányozni, nem úgy, mintha a természettudomány egyik ága volna. Az antropológusokhoz hasonlóan a szociológusok is az emberiség mentális egységét hangsúlyozták, és az evolucionista elmélet követői voltak. Az antropológusoktól eltérően, akik a Föld minden táján létező társadalmak külső jegyeit osztályozták és hasonlították össze, a szociológusok a nyugati, ipari társadalom belső dinamikájával foglalkoztak. Az antropológusoktól eltérően a 19. századi szociológusok élénk vitába bonyolódtak a társadalmi rendszerek dinamikájáról is. Ennek is komoly hatása lett az antropológiára, de csak a 20. század elején. Ennek a két kibontakozóban lévő tradíciónak a különbségeit két prominens úttörő alakján fogjuk szemléltetni. Lewis Henry Morgan amerikai antropológus az egyik, és Karl Marx német szociológus a másik.

MORGAN

Lewis Henry Morgan (1818–1881) egy farmon nőtt fel New York államban, az egyenlőség és az esélyek Amerikájában, amelyet olyan profetikusan és olyan ambivalens érzésekkel írt le Alexis de Tocqueville 1835-ben. Jogásznak tanult, tevékenyen és sikeresen vett részt a helyi politikában. Az elsők között harcolt az őshonos amerikai indiánok politikai jogaiért, kora ifjúságától kezdve rajongott értük. Az 1840-es években egy ideig az irokézek között élt, befogadták az egyik klánjukba, ahol a Tayadaowuhkuh, „a hídépítő" nevet kapta. Ezen az alapon Morgant lehet az első, terepmunkát végző antropológusnak is tekinteni.

Morgan tanúja volt az indián társadalom – a politikai és gazdasági intézményeik – összeomlásának az európai telepesek tömeges beözönlése következtében, és úgy vélte, hogy immateriális kultúrájuk nagyrésze is helyrehozhatatlanul eltűnik hamarosan. Fontos feladatnak tartotta, hogy addig dokumentálják ezt a tradicionális kultúrát és társadalmi életet, amíg nem késő. Ebben a sürgősségi antropológiaként is emlegetett hozzáállásban osztozott a második nagy amerikai antropológus, Franz Boas is (3. fejezet), és eléggé elterjedt volt a bennszülött népek kutatásában.

Morgan közeli kapcsolatban állt az általa tanulmányozott népekkel, átérezte a problémáikat, és részletes beszámolót tett közzé a kultúrájukról és a társadalmi életükről. De jelentős elméleti teljesítmény is fűződik a nevéhez, különösen a *rokonság*gal foglalkozó úttörő művével. A rokonság iránti érdeklődése az irokézek körében eltöltött idejére nyúlik vissza. Később meglepő hasonlóságokat és különbségeket fedezett fel az irokézek és más észak-amerikai indiánok rokonsági rendszere között. Széles körű komparatív kutatást végzett az őshonos amerikai indián rokonsággal kapcsolatban, végül más csoportokat is bevonva a vizsgálódás körébe. Morgan állította fel az első tipológiát a rokonsági rendszerekről (Holy 1996), és vezette be a megkülönböztetést az osztályozó és a leíró (klasszifikáló és deskriptív) rokonság között, amelyet nem is kérdőjeleztek meg egészen az 1960-as évekig. Nagyon leegyszerűsítve – a leíró rendszerek (mint a miénk) a biológiai rokonsághoz nagyon közelálló módon tartják számon a rokonokat. Az osztályozó rendszerek (mint az irokézeké) olyan széles rokoni kategóriákba osztják be az egyéneket, amelyeknek a biológiai rokonsághoz semmi közük nincs, vagy csak nagyon kevés. Az első esetben a házasság révén szerzett rokonok sosem kerülnek be teljesen a családba, a második esetben automatikusan bekerülnek. De Morgan nem csupán egy teóriát állított fel; a világon mindenütt létező rokonsági rendszerek többéves intenzív tanulmányozására alapozta ezt az elméletet. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1876 – A vérrokonság és a házassági szövetség rendszerei az emberi családban) című nagy hatású művében mutatja be ennek a kutatásnak az eredményeit, és ezzel egyszer s mindenkorra elsődleges antropológiai témának teszi meg a rokonságot.

Morgan számára a rokonság mindenekelőtt belépő volt a társadalmi evolúció tanulmányozásába. Azt állította, hogy a primitív társadalmak rokonsági alapon szerveződnek, és hogy a rokonsági rendszerekre vonat-

kozó terminológiai variációk korrelációban vannak a társadalmi struktúra különböző változataival. De azt is feltételezte, hogy a rokonsági terminológia lassan és egyenetlenül változik, és ezzel kulcsot ad a társadalmi fejlődés korábbi szintjeinek megértéséhez.

Ancient Society (1877 – Az ősi társadalom) című fő művében ennek a sok munkának valamiféle nagyszabású szintézisét igyekszik adni. A kulturális evolúció három főbb szintjét különbözteti meg: a vadság, a barbárság és a civilizáció fokát (három alfokozattal a vadság és a barbárság szintjén). Ezeknek a felosztásoknak a kritériumai többnyire technikai jellegűek: nála a „vadak" vadászok és gyűjtögetők, a „barbárság"-hoz a földművelést kapcsolta, a „civilizáció"-hoz az államalkotást és a városiasodást. Utólag elmondható, hogy Morgan szintézise nem vált be. Még ha alapvető evolúciós sémája elfogadható is, a részletek homályosak. Időnként indokolatlanul nagy súlyt kapnak nála egyes technikai sajátosságok – például a fazekasság két alfokozat közötti átmenetnek a kritériuma. Mi lesz akkor a polinéz törzsfőnökségekkel a maguk összetett politikai rendszerével, ha ott nyoma sincs a fazekasságnak?

De el kell ismerni, hogy Morgan maga is tudatában volt annak, hogy következtetései sokszor spekulatív jellegűek, és nem volt elégedett a felhasznált, többnyire másodkézből származó adatokkal. Morgannek meglehetősen nagy hatása volt a későbbi antropológiára, főként a rokonságkutatásra, de az amerikai kulturális materialistákra és más evolucionista antropológusokra is a 20. század közepétől kezdve (5. fejezet). És Morgant olvasták a szociológusok is. Amikor Marx élete vége felé felfedezte Morgant, igyekezett munkatársával, Friedrich Engelsszel együtt belefoglalni Morgan nézeteit saját társadalmi fejlődéselméletükbe. Ennek a munkának a befejezetlen eredményeit tette közzé Engels *A család, a magántulajdon és az állam eredete* címmel 1884-ben, egy évvel Marx halála után.

MARX

Karl Marx (1818–1883) műve hatókörét és célkitűzéseit tekintve élesen szembenáll a Morganével annak dacára, hogy mindketten a materialista magyarázat hívei. Marxnak a nem indusztriális társadalmakra vonatkozó megállapításai elszórtak és próbálkozásszerűek. Ő a kapitalista társadalomnak *A tőke* című alapvető művében adott elemzésével járult hozzá maradandóan a társadalomelmélethez. Bár a marxizmus politikai hatása halványulóban és eltűnőben van, a marxi elméletnek továbbra is nagy a tudományos ereje.

Ugyanabban az évben született, mint Morgan, egy jelentéktelen német városkában, jómódú zsidó családban. A szülei később áttértek a lutheránus hitre. Marx az egyetemen filozófiát tanult, a társadalomelmélet művelője, pamfletíró, szerkesztő, újságíró volt munkásmozgalmi szervezői és agitátori tevékenységét megelőzően. Aktív részese volt annak a forradalmi hullámnak, amely 1848–49-ben megrázta az európai berendezkedést, és a párizsi kommünnek 1870-ben. A kommünt követően a nemzetközi munkásmozgalom vezető teoretikusaként vált ismertté.

Marx kétségtelenül a társadalomelmélet valaha élt legnagyobb hatású művelője. Hatásának nyomai kimutathatók számtalan humán tudományi és társadalomtudományi elemzésben. Ugyanakkor prominens politikai cselekvő is volt, aki jelentősen hozzájárult a 19. századi munkásmozgalmak alakulásához, és ezek 20. századi utódaiéhoz, a szociáldemokratáktól a sztálinistákig. A társadalomelmélet és a politikai aktivitás összefonódása mélyről jövő Marxnál, és egész munkásságának paradox és gondolatébresztő jelleget ad (Berman 1982). Marx hegeliánus idealista volt, mielőtt materialistává vált volna, és azt is lehetne mondani, hogy egész életében ennek a két egymással ellentétes hatásnak a szintetizálására törekedett. Hegeltől vette át a fejlődés gondolatát egy utópikus cél felé, de a világszellem fejlődése helyébe a társadalmi fejlődés gondolatát állítja az (egyszerű) osztály nélküli társadalmaktól a (komplex) osztálytársadalmakig, amit a kommunizmus új, osztály nélküli társadalmába való apokaliptikus átmenet tör meg. Nem nehéz itt Rousseau hangját kihallani a sorok közül. Hegeltől származik Marxnál az az elgondolás is, hogy a fejlődés hajtóereje a dialektika, azaz hogy a konfliktusok vagy „ellentmondások" magasabb szintű egységben olvadnak össze, aztán megint konfliktusba mennek át, és így tovább. De míg Hegelnél az ellentétek szellemi jellegűek, Marxnál materiálisak és társadalmi jellegűek. Az anyagi termelésben részt vevő különböző tényezők között lépnek fel ezek az ellentétek, a termelés rendszerének társadalmi szervezete mint egész (mint alap) és a felépítmény (az alap által fenntartott hatalmi és szimbolikus szféra) között; az osztályok között, amelyek ellentétesen viszonyulnak a termelés

rendszeréhez; az egymással szembekerülő különböző termelési rendszerek között.

Ez az elmélet olyan ambiciózus, és sok tekintetben annyira kétséges, hogy a valóságos világ komplexitásával szembekerülve szükségképpen problematikussá vált. Az egyik példa erre a marxi osztályelmélet. Marx abból indult ki, hogy a tulajdonosok és a tulajdon nélküliek különálló osztályokat alkotnak, külön, partikuláris érdekekkel. A munkásosztálynak objektív érdeke, hogy forradalmi úton megdöntse az uralkodó osztály hatalmát. De a munkásosztály csak részben van tisztában azzal, hogy kizsákmányolják, mivel a valódi hatalmi viszonyokat elfedik egy olyan ideológiával, amely a fennálló rendet igazolja. A felépítmény elemei, mint a jog, a vallás vagy a rokonság, jellegzetesen át vannak itatva egy olyan ideologikus „hamis tudattal", amely féken tartja a népességet.

De – merül fel az antropológusban a kérdés – vajon alkalmazható-e ez a modell nem-nyugati kontextusban is? Összeegyeztethető-e azzal a Morgan-féle megállapítással, hogy a rokonság az elsődleges szervező elv a primitív társadalmakban? Vajon a rokonság az alap, az infrastruktúra része-e? Hogy volna ez lehetséges, ha egyszer a rokonság olyan ideológia, amely elfedi az alépítményt? Vajon félre kell-e tolni az alap és a felépítmény, a materiális és a szellemi szféra megkülönböztetését? Milyen értelemben volna az ideológia, ha egyáltalán, „kevésbé valóságos", mint az anyagi dolgok? Ilyesfajta kérdések merültek fel nagy hévvel és árnyaltsággal az antropológiában, és Marx mindmáig érezhető vonzereje nagyrészt abból fakad, hogy ilyesfajta kérdésfelvetésekre késztet.

Marx maga sem hagyta figyelmen kívül az ilyen problémákat. Az értékképzés széles körű vizsgálata bizonyítja ezt a legjobban. Egy tárgy magában vett értéke (a konkrét használati értéke, hogy mennyire felel meg valódi emberi szükségleteknek) a kapitalizmus körülményei között elvont csereértékké alakul át (hogy mi az értéke más tárgyakhoz viszonyítva). A „materiális" tárgyakat „spirituális" árukká alakítják, és ez minél tovább fejlődik, annál absztraktabbnak, abszurdabbnak és elidegenültebbnek látszik a világ. Ezekben a passzusokban az érték mélységesen ambivalens fogalommá válik, amelyben a hatalom és az ideológia, a materiális és a szellemi akadálytalanul olvad egybe. Kétséges, hogy Marxnak sikerült-e megoldania a magának feltett kérdést. Antropológusként megjegyezhetjük, hogy a materializmus és a hegeliánus idealizmus összeegyeztetési

kísérletéből fakadó problémák arra emlékeztetnek, milyen nehézségeket okozott Morgannél, hogy materiális okokat próbált illeszteni a rokonsági terminológiák mögé. Csak az 1980-as években láthatunk kiegyensúlyozott erőfeszítést ennek a paradoxonnak a feloldására.

BASTIAN ÉS A NÉMET HAGYOMÁNY

Az 1800-at megelőző és azt követő évtizedek a német kultúra és tudomány mindaddig páratlan virágzását hozták – részben a kanti filozófiai forradalom inspirálta, részben a Herder által ösztönzött nemzeti újjászületés, részben (a szintén Herder által is befolyásolt) újítások a nyelvészet terén, részben pedig Goethe mindent átfogó jelenléte úgy is, mint költő, tudós és kulturális eszménykép. Az olyan költő-filozófusokon kívül is, mint Fichte és Schiller, számos előremutató teljesítménynek lehetett tanúja ez a korszak. A teológus Friedrich Schleiermacher (1768–1834) öntötte először modern formába a hermeneutika módszerét, Jacob és Wilhelm Grimm alapozta meg a folklórkutatást; Alexander és Wilhelm von Humboldt forradalmasította a német természettudományt és fektette le a modern nyelvészet alapjait. A filozófus Friedrich von Schlegel (1772–1829) teremtette meg az összehasonlító nyelvészetet, amely azzal, hogy sikerült felfejtenie az indoeurópai nyelvek történetét, majdnem olyan szenzációt váltott ki akkoriban, mint Darwin evolucionizmusa.

Ennek a miliőnek a humanizmus iránti elkötelezettség volt a közös nevezője. Egyesek közülük, mint Goethe, egységes tudományt kerestek, amelynek humanista szemléletmódja esztétikai-emocionális ellensúlyt képezne az olyan „kemény" tudományokkal szemben, mint a fizika. Ebben a szellemben terjesztette ki Schleiermacher a hermeneutikát, a szövegek értelmezésének egyik antik módszerét a világ értelmezésére, amely éppúgy alkalmazható a természettudományokban, mint a filológiában.

A németek szkeptikusak voltak az evolucionizmussal szemben, annak univerzalisztikus igénye és tudományos elbizakodottsága miatt. Itt, még ennek a csúcspontján is mindig a kultúrtörténet partikularizmusának a szemüvegén át szemlélték az evolúciót. Ez világosan látható a német antropológia atyjának tartott Adolf Bastian (1826–1905) munkásságában. 1851-ben indult el az orvosi végzettségű polihisztor Bastian első nagy

expedíciójára Közép-Amerikába, Kelet- és Dél-Ázsiába, Ausztráliába és Afrikába. A nyolc évig tartó utazás megerősítette etnográfiai érdeklődését, és hazatérve kiadta híres háromkötetes értekezését *Der Mensch in der Geschichte* (1860 – Az ember a történelemben) (lásd Koepping 1983) címmel, amely olyan nézeteket hirdetett az emberi pszichéről és kultúrtörténetről, amelyek nem sokban találkoztak az evolucionisták tanításaival, akik az egyetemes mozgásirányt tanulmányozták, és nem tértek ki a kultúrtörténet konkrét tényeire. Bastian majdnem egy tucat expedíciót vezetett, egy negyed évszázadnyi utazást hozott össze, több ízben is körbeutazta a Földet. Hazatérve terjedelmes tudós munkákat írt, az etnológia, a *Völkerkunde* professzorának nevezték ki Berlinben, a császári múzeum igazgatója lett, amelyet saját expedícióiból olyan gazdag gyűjteménnyel gyarapított, hogy egy egészen új múzeumot nyitottak 1868-ban csak ezeknek a tárgyaknak a kiállítására. Ez lett a híres *Museum für Völkerkunde,* a német etnográfiai múzeum.

Bastiant az utazásai a kulturális diverzitás partikularizmusainak a tiszteletére tanították meg; mégis arra az univerzalisztikus következtetésre jutott, hogy végső soron minden kultúra ugyanabból a forrásból ered. Szemben állt a biológiailag különböző fajok elméletével, és *az emberiség mentális egységének elvét* fogalmazta meg, amely, mint látni fogjuk, alapvető módon befolyásolta az antropológiát. Bastian az általános koncepcióját úgy konkretizálta, hogy azt állította: minden ember osztozik bizonyos elemi gondolatokban *(Elementärgedanken).* Az egyes adott kultúrákban ezeket a helyi természeti feltételek és történelmi események befolyásolják, mint a népvándorlások – és az evolúció, amely Bastian szerint különbözőképpen ment végbe az egyes kulturális térségekben. Így aztán az a néhány elemi gondolat számos nép gondolataivá differenciálódott, amelyek a valóságos kultúrákban egyedülálló kultúrakomplexummá szövődtek össze. A kultúrakomplexumokban lehet meglátni egy nép karakterét, „szellemét" – itt jól látható, mit köszönhet Bastian Herdernek.

Hasonlóképpen nyilvánvaló, hogy mit tanult Wilhelm Wundttól (1832–1920) a lipcsei egyetemen. Wundt, akit a kísérleti pszichológia atyjaként tartanak számon, megkülönböztette az egyéni pszichikai mechanizmusokat (mint érzéki észlelés), amelyeket természettudományos módszerekkel lehet vizsgálni a laboratóriumokban, és az olyan komplexebb pszichikai funkciókat, amelyeket intuitíve vagy statisztikai módszerekkel kell kutatni. A legösszetettebbnek a kollektív pszichés folyamatokat tekintette. *Völkerpsychologie* (Néplélektan) című hatalmas, tízkötetes munkájában (1900–1920) a rítusok, mítoszok és más kulturális jellegzetességek összehasonlító vizsgálatával próbálta feltárni a különböző kultúrák mögötti kollektív pszichét.

Wundt etnopszichológiája tökéletlen maradt, sosem találta meg az analitikus eszközöket ahhoz, hogy behatoljon a kulturális megnyilvánulások felszíne alá. Az erre tett kísérletének mégis komoly utóhatásai voltak. Az antropológia olyan prominensei, mint Durkheim és Rivers (lásd lejjebb), Mauss és Malinowski (3. fejezet) tanultak Wundtnál, vagy merítettek belőle ösztönzést. Bastian is a bűvkörébe került, és azért arra törekedett, hogy olyan formális különbségeket keressen a kulturális megnyilvánulások között, és a transzformálás olyan logikai szabályait találja meg, amelyek megmutatják, az egyetemes alapeszmék hogyan alakultak át helyi népi gondolatokká. Akárcsak Wundt, Bastian is meghalt, mielőtt művét bevégezhette volna.

Az evolucionizmus elemeit fel lehet ismerni Bastian gondolkodásában, de tévedés volna őt evolucionistának minősíteni. Ő honosította meg az egyes csoportok kultúrtörténete tanulmányozásának tradícióját – szemben az evolucionisták elvont általánosságaival –, amivel aztán nagyszerű követőkre talált a német és az amerikai antropológusok körében és másutt is. Németországban támadta és nagyra becsülte őt a következő nemzedék – a diffuzionisták (lásd lejjebb). Egyik tanítványának, Franz Boasnak az amerikai antropológia megalapozójaként szó szerint alapvető volt a hatása (3. fejezet). Bastiannak „az emberiség mentális egységére" vonatkozó alapelve általánosan elfogadott lett az antropológiai diszciplínán belül; Tylor, brit antropológus ezt magáévá téve nyilvánította ezt a tézist a brit evolucionizmus alapvető tantételének. Bastiannak az elemi gondolatokra vonatkozó koncepciója is a hívek szűk, de tekintélyes körének csodálatát vívta ki. Ő inspirálta Carl Jung svájci pszichológus elméletét az archetípusokról. Az amerikai antropológiában Edward Sapir és az etnolingvisztika képviselői fejlesztették tovább (4. fejezet). És Franciaországban, a második világháború után, amikor Claude Lévi-Strauss egy olyan elmélettel állt elő, amely szisztematikus értelmet adott a kultúrtörténet transzformációinak, Bastiantól merítette ehhez az ösztönzést, bár a döntő befolyás inkább a nyelvészet, mint a pszichológia felől jött (6. fejezet).

TYLOR ÉS MÁS VIKTORIÁNUSOK

A *Mensch in der Geschichte* megjelenését követő évben egy skót jogász, Henry Maine (1822–1888) egy másik termékenynek bizonyuló könyvet adott közre, *Ancient Law* (1861 – Az ősi jog) címen. Maine ebben kimutatja, hogy a törvénykezésbeli változásokban hogyan tükröződnek tágabb értelemben vett társadalmi változások, és a státusalapú jogrendszerű tradicionális társadalmaktól megkülönbözteti a szerződésen alapuló modern társadalmakat. A státusalapú társadalmakban a jogok személyes kapcsolatok, a rokonság és az öröklött társadalmi rang szerint oszlanak meg. A szerződéses társadalom ezzel szemben formális, írott alapelvekre épül, amelyek konkrét személyektől függetlenül működnek. A státus és a szerződés közötti megkülönböztetés mindmáig használatos, és számos tudós követte Maine iránymutatását két „ideáltípus" – egyszerű és komplex társadalmak – megkülönböztetésére, és persze sokan bírálták is a túlzott leegyszerűsítés miatt.

Más, a 19. század során elterjedt evolucionista eszméket később majdnem egyöntetűen elvetettek. Az egyik prominens példája ennek az eredeti matriarchátusról szóló elmélet, amely szerint eredetileg a nők uralkodtak, ez Johann Jakob Bachofen (1815–1887) svájci jogtudós elmélete volt *Das Mutterrecht* (1861 – Az anyajog) című művében. Bár soha nem sikerült empirikus alapot találni ennek az elméletnek az alátámasztására, mégis olyan ellenállónak bizonyult, hogy újra meg kellett dönteni, még az 1970-es években is, amikor rövid időre nagy népszerűségre tett szert a feminista antropológusok körében (Bamberger 1974).

Ennél centrálisabb szerepet töltött be az antropológiai diszciplína keretein belül Edward Burnett Tylor (1832–1917). Tylor kvékerként nőtt fel, és a hite, gyenge egészsége és szülei korai halála állta útját egyetemi tanulmányainak. Miközben Közép-Amerikában kigyógyult a tuberkulózisából, érdeklődés támadt benne a régészet iránt. Meghívták, hogy vegyen részt egy expedícióban Mexikóban, tolték romoknál. Az evolucionizmustól áthatott korszakban nem volt nehéz megtenni a történelem előtti korok kutatásától az antropológiáig vezető kis lépést, és Tylor antropológiai munkássága hamarosan komoly tekintélyt szerzett neki (és a diszciplínának is). 1896-ban ő lett az antropológia első brit professzora az oxfordi egyetemen. 1912-ben lovaggá ütötték. Tylor még mindig fiatal ember

volt, amikor megjelentette első összefoglaló evolucionista munkáját *Researches in the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865 – Kutatások az emberiség korai történetében és a civilizáció fejlődése) és pár évre rá fő művét, *Primitive Culture* (1871) címen. Tylor itt egy olyan evolúciós sémát mutatott be, amely Morgannek ugyanabban az évben publikált *Ősi társadalom* című művében foglaltakra emlékeztet. Morganhez hasonlóan ő is meg volt győződve az anyagi körülmények elsődlegességéről. Ő is rengeteget tudott a kulturális változatokról. (Darwin számtalanszor hivatkozik Tylorra az 1870-es években az emberi evolúcióról írott művében.) De Tylor nem osztozott Morgannek a rokonság iránti érdeklődésében, inkább a kulturális maradványokról (survivals) dolgozott ki elméletet. A kulturális maradványok olyan kulturális jellegzetességek, amelyek elvesztették eredeti funkciójukat a társadalomban, de továbbra is használatban vannak – minden különösebb indok nélkül. Az ilyen jellegzetességek sokat segítenek az emberi evolúció rekonstruálásában. Tylor egy minden egyes kulturális jellegzetesség tekintetében alkalmazandó komparatív módszer mellett szállt síkra, amely lehetővé tette számára ezeknek a maradványoknak a leválasztását a nagyobb társadalmi rendszerekről. Bármilyen nagy hatású volt is ez a módszer a maga korában, a brit antropológusok következő nemzedéke nem tudott mit kezdeni vele. Érdekes módon újra felbukkant az 1970-es évek közepén, amikor Edward O. Wilson szociobiológus egy, a Tyloréhoz fogható szellemi vállalkozás keretében megpróbálta összebékíteni a kulturális variációk sokféleségét a darwini evolucionizmussal (Ingold 1986).

Tylor legjelentősebb hozzájárulása a modern antropológiához: a kultúra definíciója. Ez a sokat idézett meghatározás a *Primitive Culture* első oldalán található, és így szól:

> *„A kultúra vagy civilizáció a legszélesebb etnográfiai értelemben az a komplex egész, amely magában foglalja mindazt a tudást, hiedelmet, művészetet, erkölcsöt, törvényeket, szokásokat és minden más képességet és szokást, amelyre az ember a társadalom tagjaként tesz szert."* (Tylor 1871:1)

Tylor óta az antropológusok rengeteg alternatív változatát javasolták ennek a definíciónak, de úgy látszik, mindig visszaverődnek erről az egy-

szerű és mindent átfogó megfogalmazásról. Tylornak sem az evolucionizmusa, sem „toleránsan paternalista etnocentrizmusa" (Stocking 1996: 10) nem érvényesül ebben a meghatározásban, amely elég általános ahhoz, hogy minden társadalomra vonatkoztatható legyen, és elég semleges ahhoz, hogy politikailag korrektnek fogadhassák el napjainkban. Míg az evolucionizmus megkülönböztette a fejlődés különböző szintjein lévő társadalmakat, ez a kultúrameghatározás egyesíti az emberiséget: minden társadalomban van valami közös – az, hogy kultúrák. Ez az a pont, ahol a legnyilvánvalóbb Bastiannak Tylorra tett hatása. Tylor volt „az emberiség mentális egységére" vonatkozó Bastian-féle tézis első számú képviselője a brit antropológiai hagyományban, és az ő kultúradefiníciója valójában inkább volt német, semmint brit jellegű. Paradox módon azonban ennek leginkább az amerikai antropológiára volt nagy hatása, míg az amerikai Morgan rokonságközpontúsága Nagy-Britanniában tett szert hasonlóan komoly követőkre. Később, az 1970-es években tette Meyer Fortes (4. fejezet) azt a megállapítást, hogy az amerikai és a brit antropológia láthatólag „elődöket cserélt". De ahogy Stocking (1996: 13) rámutat, ez félrevezető. Tylor definíciójának a német antropológiába nyúltak a gyökerei, és az, hogy elfogadták az Egyesült Államokban, egy másik németnek, Franz Boasnak (3. fejezet) volt köszönhető.

Az 1840 és 1880 közötti években, amikor példátlan iramban zajlott a technikai és gazdasági változás, egy egész sor új problémát vetettek fel a szociológusok és az antropológusok. Miközben Marx kidolgozta első nagy hatású elméletét, amely magában foglalta a modernizáció, az értékképzés, a hatalom és az ideológia témáit, Darwin pedig megfogalmazta a biológiai evolúció alapelveit, addig az antropológusok az evolucionizmus és a kultúrtörténet egységes keretbe foglalásának lehetőségeit keresték, és a kultúrák empirikus változatait próbálták dokumentálni az egész világon.

Még mindig szokatlan volt az antropológusok számára, hogy ők maguk végezzenek terepkutatást, bár Morgan és Bastian jeles kivételek voltak ezen a téren. Egy harmadik kivételnek tekinthető az orosz etnográfus, Nyikolaj Nyikolajevics Mikluho-Maklaj (1846–1888), aki 1971-ben tizenöt hónapos intenzív terepkutatást végzett az új-guineai partvidéken, és lefektette az alapjait egy olyan gazdag etnográfiai tradíciónak Oroszországban, amelyről jóformán sosem esik említés a nyugati antropológia-

történeti munkák nagy részében (Plotkin–Howe 1985, Kuznetsov 2008). De az antropológusok többsége az adatait gyarmati tisztviselőkkel, telepesekkel, katonatisztekkel, misszionáriusokkal és más, egzotikus helyeken élő „fehér emberekkel" folytatott levelezésekből merítette. Ezeknek az információknak a felemássága és a szerzők rendkívüli teoretikus ambíciói következtében az ilyen munkák hajlottak az olyasfajta spekulációra, amit Radcliffe-Brown megvetően „sejtéseken alapuló történelemként" utasított el. A viktoriánus korszak tudós könyvei mégis mindaddig sosem tapasztalt elméleti koncentráltságról és empirikus megalapozottságról tettek tanúbizonyságot.

Nem lehet túlhangsúlyozni a rokonság fontosságát a diszciplína fejlődéstörténetének ebben a szakaszában. A rokonsági terminológia nem volt túlzottan empirikus terület, ennek a feltérképezése és megértése mégis alázatot kívánt meg. Minél közelebbről vették szemügyre ezeket a furcsán formális rendszereket, annál komplexebbnek tűntek. Igaz, hogy a rokonságkutatás első művelői képzettségük szerint többnyire jogászok voltak, az ő számukra ez a feladat elég egyszerűnek tűnhetett. Olyan normarendszert kerestek, amely szabályozza a viselkedést a primitív társadalmakban, és a rokonság volt erre a nyilvánvaló jelölt – verbalizált normák formalizált empirikus rendszere. Az évszázad végére általánosan elterjedt az a nézet, hogy a rokonság az antropológusok számára amolyan rosette-i kő, amely lehetővé teszi, hogy a primitív szokásokat tudományos és összehasonlítható terminusokba fordítsák át. A sok jogtudós, akit magával ragadott az antropológia ebben a korban, tartós hatást fejtett ki, és hozzájárult ahhoz, hogy a társadalom olyan jogrendszerként való felfogása, amelyet „törvények", „szerződések", „normák", „szabályok" és „charták" irányítanak, sokáig fennmaradt, jóval a 19. századi evolucionizmus hanyatlása után is.

AZ ARANYÁG ÉS A TORRES-EXPEDÍCIÓ

A termékeny 1860-as, 70-es évek utáni pár évtizedben már nem sok fontos dolog történt az antropológiában. A szociológiában is mintha ínséges idők következtek volna – figyelemre méltó kivétel ez alól csupán Ferdinand Tönnies *Közösség és társadalom* (1887) című könyve, amely Maine-hez

képest inkább emocionális, mint jogászi hangsúllyal állította fel a tradicionális és a modern társadalom dichotómiáját. Ezeknek az éveknek a során nem jelentkezett sok vezető személyiség, az eddig tárgyaltak közül pedig többen meghaltak addigra, mint Marx, Morgan és Maine. Az oroszlánkörmeiket élesítő fiatalok várták, hogy legyen egy olyan ügy, amelyért érdemes küzdeniük.

Az antropológia intézményesülésének első hulláma lezárult Németországban és Nagy-Britanniában. és hasonló tendencia volt folyamatban Franciaországban, Hollandiában és Ausztriában. Független nemzeti tradíciók kezdtek kikristályosodni, mivel különböző intézményi és diszciplináris problémák merültek fel mindegyik országban. Németországban a diffuzionisták fellépése szembefordulást jelentett Bastian tág kultúrtörténeti programjával. Amerikában és Angliában az evolucionizmus maradt az uralkodó paradigma, de a kutatók egyre jobban elmerültek a primitív rokonság, vallás, mágia vagy jog empirikus alapú tanulmányozásába. Franciaországban a szociológia és az antropológia új szintézise volt készülőben. Mégis mindenütt egyre inkább felismerték, hogy a diszciplína további fejlődésének legfőbb gátja a széles körű, részletes és megbízható adatok hiánya. A magasröptű elméletektől megindult az általános menekülés a terepmódszerek felé. Az adatgyűjtés problémája nem volt új keletű. Tylor már 1857-ben kezdeményezte annak a műnek az összeállítását, amely aztán majdnem egy évszázadra a terepmódszerekre vonatkozó tekintélyes brit alapművé vált – *Notes and Queries on Anthropology* –, amelyet aztán négy javított és egyre részletesebb változatban adtak ki újra. De a régen várt módszertani áttörés csak az első világháború után érkezett el, amikor az antropológiai terepmunkának radikálisan új felfogása jelent meg.

Az utolsó nagy viktoriánus evolucionista James George Frazer volt (1854–1941), Tylor egyik tanítványa, akit az antropológia körén kívül, jóval szélesebb körben is ünnepeltek *Az aranyág (The Golden Bough)* című mesterművéért, amely először két kötetben jelent meg 1890-ben, később annyira kibővült, hogy a végső, 1915-ös változata 12 kötetet tett ki. *Az aranyág* mítoszok, vallások, hiedelmek és szokások összehasonlító evolucionista vizsgálata, történelmi és korabeli példákkal a világ minden tájáról. Mint annyian mások, Frazer is hitt a kulturális fejlődés háromlépcsős modelljében: a „mágikus" szakaszt felváltja egy „vallási" szakasz, amely aztán átadja a helyét egy „tudományos" szakasznak. A mágia vizsgálata során a Tylor által kijelölt irányvonalat követi, aki hangsúlyozta, hogy mintázatokat és egyetemes jellegzetességeket kell megállapítani még a nyilvánvalóan „irracionális" gondolkodásban is. Művének ez a része jelentős hatással volt a későbbi antropológiára, főként Evans-Pritchardnak a boszorkányságról írott klasszikus monográfiája révén (4. fejezet). De a legnagyobb visszhangra az antropológia körein kívül talált: leglelkesebb hívei közé tartozott a költő T. S. Eliot, a filozófus Ludwig Wittgenstein és a pszichológus Sigmund Freud. De Frazer lenyűgözően hatalmas és gazdag művét sosem követte további kutatás. Egyedül áll, mint a viktoriánus evolucionizmus nagyratörő ambícióinak bizonytalan empirikus alapokon nyugvó emlékműve.

Jobban összhangban voltak a korral a Torres-expedíció brit résztvevői, amely expedíciót a Cambridge-i Egyetem szervezte 1898-ban az Ausztrália és Új-Zéland közötti Torres-szoroshoz. Az expedíció célja az volt, hogy anyagot gyűjtsön a környékbeli szigetek lakóiról. Az expedíció résztvevője volt többek között a zoológus Alfred C. Haddon (1855–1940), a film antropológiai használatának későbbi úttörője, a pszichológus William H. R. Rivers (1864–1922) és az orvos Charles G. Seligman (1873–1940). Mindhármukból jelentős antropológus lett. Szemben a később normává váló egyéni terepmunka modelljével a 19. századi expedíciók jellegzetesen kollektív vállalkozások voltak, különböző tudományterületekről való és különböző kutatási feladatokért felelős tudósokkal. A Torres-expedíció nemcsak ebben a tekintetben, de magas metodológiai mércéje és az összegyűjtött adatok kiváló minősége és imponáló terjedelme miatt is egyedülállónak bizonyult. Mindezek miatt sokszor úgy hivatkoznak a résztvevőire, mint az első igazi terepmunkásokra. „Az ő munkájukból – írja az egyik méltatójuk – született meg a brit szociálantropológia" (Hynes 1999, lásd még Hart 1999).

Haddon úgy tervezte el a Torres-expedíciót, mint eszményi terepvállalkozást, ahol a résztvevők a bennszülöttek életének olyan széles körét fedik le, amennyire ez csak lehetséges: etnográfia, pszichológia, nyelvészet, fizikai antropológia és zenetudomány. Ő maga a szociológia és a folklór, valamint az anyagi kultúra területét vállalta magára. Haddon lett később a Cambridge-i Egyetemen a mérvadó antropológus, ő határozta meg annak a tanszéknek a programját, ahol Frazer is dolgozott. Seligman számára, aki a későbbi évek során a London School of Economics (LSE) nagy ha-

tású antropológia tanszékének lett egyik központi alakja, ez az expedíció egy olyan karrier kezdete volt, amely számos jelentős terepmunkához vezetett Szudánban. Ily módon hozzájárult ahhoz, hogy a brit antropológia fókusza a Csendes-óceáni szigetekről áttevődjön Afrikába, ami aztán etnográfiai aranybányának bizonyult. Seligman Szudánról írott fő műve, amelyet feleségével, Breda Seligmannel együtt készített (Seligman–Seligman 1932) mindmáig klasszikus műnek számít az adott területen.

Rivers volt talán az expedíció legérdekesebb résztvevője. 1922-es korai haláláig a Cambridge-i Egyetem egyik professzora volt, ahol komoly erőfeszítéseket tett egy pszichológiai antropológia kidolgozására. Ehhez a projekthez Wundt nyújtotta az ösztönzést, és az ő törekvéseihez hasonlóan túlságosan megelőzte a korát ahhoz, semhogy sikerrel járhatott volna. Élete vége felé nagy hatással volt Riversre, akárcsak majdani tanítványára, Malinowskira (3. fejezet) Freud pszichológiája. A Torres-expedíció során Rivers a bennszülöttek mentális képességeire koncentrált, különösen érzékelőképességük használatára. 1908-ban leíró monográfiát adott közre *The Todas* címen, egy dél-indiai törzs körében végzett terepmunka alapján, 1914-ben pedig *A History of Melanesian Society* (A melanéz társadalom története) címen átfogó áttekintést Melanézia hatalmas kulturális változatosságáról, amelyet ő az ismétlődő migrációs hullámokkal magyarázott. Ez a hipotézis, némi módosításokkal, mindmáig elfogadott a mai archeológusok körében. Riversnek nehezére esett összeegyeztetni Melanézia komplexitását Tylor evolucionizmusával, és ezért új elméleti megközelítéseket kezdett keresni. A *Melanézia története* majdnem egyedülálló elmozdulást képviselt Nagy-Britanniában az evolucionizmustól a diffuzionizmus új, német irányzata felé.

Időközben Nagy-Britanniában az antropológia intézményes fejlődése stagnált. Fredrik Barth így foglalja össze a Torres-expedíciótól a Malinowski első monográfiájának megjelenéséig tartó korszak áttekintését: „Az antropológiai diszciplína intézményes keretei majdnem változatlanok maradtak (1898-tól 1922-ig); más szóval – folytatja Barth némi túlzással – ez a keret továbbra is hiányzott". (Barth 2005: 20)

A NÉMET DIFFUZIONIZMUS

Hosszú évekig Németország volt az antropológiai kutatás intellektuális erőforrása. Itt voltak a képzett kultúrtörténészek, a körmönfont teoretikusok és a hatalmas, modern etnográfiai múzeumok – Bastian néprajzi múzeuma, a *Museum für Völkerkunde* a tudományos intézmények mintapéldájának számított. Amint láttuk, a nyelvészet élenjáró szerepet játszott ebben a miliőben. 1800 körül Schlegel kimutatta, hogy számos európai és ázsiai nyelvet lehet visszavezetni ugyanazokra a közös, ősi indoeurópai gyökerekre, és hogy szavak kölcsönzésére is sor került nyelvek és nyelvcsaládok között. A nyelvészet és az antropológia közötti szoros kapcsolat mellett elkerülhetetlen volt, hogy az antropológusok is megpróbálják követni a nyelvészek bámulatos sikereit, annál is inkább, mivel a nyelvészek ígéretes alternatívát kínáltak az evolucionizmussal szemben. Úgy mutatták be a múltat, mint hatások és öröklések bonyolult hálóját domináns célok és egyetemes fejlődési szakaszok nélkül. Amint az evolucionizmus megdőlt, a nyelvészeti modell kezdett teret nyerni a német antropológiában, és megjelent a diffuzionista iskola.

A diffuzionisták a kulturális jellemzők földrajzi eloszlását és vándorlását tanulmányozták, és azt állították, hogy a kultúrák különböző eredetű és történetű sajátosságok bizonyos mértékig esetleges szőttesei. Egy adott kultúrának nem minden eleme illeszkedik szükségszerűen valami nagyobb egészbe. Ezzel szemben a legtöbb evolucionista azt tartotta, hogy a társadalmak koherens, funkcionáló rendszerek. Igaz, hogy az evolucionisták is elismerték elszigetelt nem-funkcionális kulturális vonások létezését (ezek a Tylor-féle csökevények), és a gyakorlatban ezek aránytalanul nagy figyelmet kaptak (nem tipikus voltuk ellenére is), mivel kulcsszerepük volt a múltbeli társadalmi formák rekonstruálásában. Amikor az evolucionista látásmód megdőlt, a társadalmak mint koherens egészek gondolata is hitelét vesztette (bár a szociológiában erősen tartotta magát, és rövidesen újult erővel tért vissza a brit és a francia antropológiában). Most minden kulturális vonás potenciális „csökevénynek" minősülhetett. Ahogy az evolucionisták, úgy a diffuzionisták is a múlt rekonstruálására használták ezeket, de „múlt" náluk többé már nem egyenes vonalú előrehaladás volt, hanem kulturális találkozások, vándorlások és kölcsönös hatások évezredeken át

zajló hosszú, kanyargó és sokszor meg-megszakadó, diszkontinuus történeteinek szövevénye.

A technikák és az eszmék mindig is vándoroltak, és az emberek ennek tudatában is voltak. A diffuzionizmus újdonsága, ahogyan ezt 1900 körül Németországban művelték, a szigorú és kritikus módszerében állt. Nem tettek semmi erőfeszítést egy nagy elmélet irányába, még Bastiant is bírálták burkolt evolucionizmusa miatt. Ehelyett explicit hipotéziseket állítottak fel specifikus esetekkel kapcsolatban, és vitatták meg ezeket részletes és jól dokumentált adatok alapján. Rivershez hasonlóan számos diffuzionista dolgozott földrajzilag jól körülhatárolt területen, ahol meggyőzően ki lehetett mutatni, hogy speciális kulturális vonásoknak megvolt a maguk azonosítható története.

A klasszikus diffuzionizmus centrumát az olyan nagy múzeumokkal rendelkező városok képezték, mint Berlin, Bécs és Lipcse, ahonnan szétterjedt egész Kelet- és Észak-Európára. Angliában és Franciaországban (egyes személyektől, mint Rivers, eltekintve) nem volt számottevő hatása. Mint láthattuk, a német antropológusok egy időben egy többé-kevésbé kimondottan evolucionista kereten belül dolgoztak, de a sokféleség, a diverzitás, amit az evolucionisták egy egyszerű sémára igyekeztek redukálni, itt analitikus erénynek számított. Az olyan tudósok, mint Friedrich Ratzel (1844–1904), Fritz Graebner (1877–1934), Leo Frobenius (1873–1938) és az osztrák Wilhelm Schmidt (1868–1954) dolgozták ki a diffuzionizmus legnépszerűbb ágát, a *Kulturkreis,* a kultúrkörök iskoláját. Ennek az volt a fő hipotézise, hogy minden kultúra, akárcsak a nyelvek, viszonylag kevés prominens kulturális centrumból (kultúrkörből) fejlődött ki, amelyek hatása átfedi egymást, mint a földrajzi vagy régészeti (geológiai vagy archeológiai) rétegek, és ezeket empirikusan fel lehet tárni. Egyes esetekben, mint Groebner óceániai kutatásai során, nem kevesebb, mint kilenc egymást fedő kultúrkört sikerült feltárni ugyanabban a társadalomban, kultúrakomplexumban.

Az evolucionistákkal ellentétben a kultúrkörös tudósok kutatásai szilárd módszertani alapokra voltak helyezve. Ez világosan látható Graebner *Methode der Ethnologie* című 1911-es művében. A könyvről megsemmisítő bírálatot írt Franz Boas, aki helytelenítette ezt az új, szisztematikus diffuzionizmust, ezért aztán soha nem is fordították le angolra. De ebben, ha másban nem is, Boas nyilvánvalóan tévedett. A diffuzionizmus az egyes

kulturális vonások mobilitását vizsgálja. Groebner foglalkozik az ilyesfajta vizsgálódási módokkal szembeni kifogásokkal is. Világos definícióját adja annak, hogy mi is egy kulturális vonás, és leírja, hogyan minősítheti ezt adatnak a kutató. A kulturális vonást tisztán formális terminusokban határozza meg (az ornamentum formája állandó, konstans, jelentése és használata viszont változó, variábilis, mivel a forma könnyebben terjed, mint a tartalom). Ebből az következik, hogy az olyan vonások a legjobb adatok, amelyeknek nincs funkciójuk vagy jelentésük, minél esetlegesebb, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy ez a vonás máshonnan jön.

Ahogy a következő fejezetekben látni fogjuk, az evolucionizmust és a diffuzionizmust egyaránt teljesen elvetették az antropológusok következő nemzedékei. De a diffuzionista kutatás sokkal kifinomultabb volt annál, mint ahogy ezt a későbbi antropológusok általában hajlandóak voltak elismerni, és a német nyelvterületen, különösen Ausztriában a kultúrkör-program egészen az 1950-es évekig megőrizte dominanciáját.

Németországból a diffuzionizmus maga is továbbterjedt Kelet- és Észak-Európába a német múzeumi kultúrával együtt. Sok esetben a kutatás hatóköre a helyi körülményekre korlátozódott, de az expedíciók hagyományát is folytatták, kiváltképpen a soknemzetiségű Oroszországban. Mikluho-Maklaj számos követője közül kiemelkedő volt Vlagyimir Iljics Johelszon (1855–1937), Vlagyimir Germanovics Bogoraz (1865–1936) és Lev Jakovlevics Sternberg (1861–1927). Mindegyiküket Kelet-Szibériába száműzte a cár, és ők arra használták ezt a körülményt, hogy hosszú távú terepmunkát végezzenek a térség őshonos népessége körében. A századforduló körül részt vettek egy nagyszabású orosz-amerikai expedícióban a Bering-szoros mentén élő őshonos népesség körében, amelyet egy amerikai német szervezett, Franz Boas nevezetű. Ezek a tudósok inkább voltak hagyományos kultúrtörténészek, semmint modern diffuzionisták, de német iskolázottsággal rendelkeztek, ahol a diffuzionizmus éppen a virágkorát élte, s ennélfogva benne volt a szellemi poggyászukban. Később az együttműködésnek ezeket a feltételeit „befagyasztotta" a bolsevik forradalom, és ez hosszú évekre így is maradt. Így aztán a diffuzionizmus nagyra becsült, de valamelyest visszaszorult elmélet volt a posztsztálinista Szovjet-Oroszországban, hosszú tradícióval és magas szintű elemző és metodológiai igényességgel. A diffuzionista megfontolások a „modern" antropológiai analízis nagy térhódítása ellenére máig sem vesztek ki (9. fejezet).

Nyugaton a diffuzionizmus egy formája jelentkezett újra az ún. „imperializmus-tanulmányok" irányzatában, amelyet végső soron Marxból és Leninből merítettek és támasztottak fel, a „dependenciakutatás", a „globális világrendszerkutatás" és legújabban a „globalizációkutatás" megjelenésében (7. és 9. fejezet). A marxista komponens erőt ad hozzá a diffuzionisták herderiánus főzetéhez, hatékonyabb és harciasabb hatást eredményez.

AZ ÚJ SZOCIOLÓGIA

A brit antropológusok új nemzedékének, akikről a következő fejezetben lesz szó, jó okuk volt rá, hogy elhatárolódjanak az evolucionizmustól és a diffuzionizmustól. Meg voltak győződve arról, hogy egy olyan elméleti alternatívát találtak, amely a társadalmi-kulturális sokféleséggel kapcsolatban minden korábbi elméletnél nagyobb potenciállal rendelkezik. A brit antropológusok felfedezték maguknak a kontinentális szociológiát.

Amit a tankönyvekben „klasszikus szociológiaként" említenek, az rendszerint egy sor (jórészt német és francia) teoretikus életművére utal, akik műveik nagyrészét az 1850-es évek és az első világháború közötti időszakban alkották meg. A Marx utáni nemzedékből ide tartozott Émile Durkheim és Max Weber, valamint Georg Simmel (1858–1918) és Ferdinand Tönnies (1855–1936). Ezeket a szerzőket Marxhoz hasonlóan mindmáig műveik belülről fakadó érdekessége miatt olvassák (nem csupán a korszellem kifejeződését keresve bennük). Simmelt (aki a reneszánszát éli az 1980-as évektől kezdve) a modernitásról, a városról és a pénzről írótt tanulmányai miatt csodálják. Durkheim és Weber még mindig elég fontosnak tűnik ahhoz, hogy könyvnyi terjedelmű tanulmányokat szenteljenek nekik. De a szociológia klasszikusai közül Durkheim volt a legjelentősebb az antropológia számára – részben azért, mert őt magát is foglalkoztatta számos antropológiai téma, és hozzájárult a francia antropológia fejlődéséhez, részben a Radcliffe-Brown és követői révén a brit antropológiára tett hatása miatt. Amerikában a szociológia klasszikusainak hatása csak évekkel később vált érezhetővé, és sosem volt olyan erős, mint Európában. Német alapítójukkal, Boasszal együtt a 20. század elejének vezető amerikai antropológusai inkább orientálódtak a humán diszciplínák, a kultúrtörténet, nyelvészet, pszichológia, mint a szociológia irányába.

DURKHEIM

Marxhoz (és Boashoz) hasonlóan Émile Durkheim (1858–1917) is zsidó családból származott. Egy kisvárosban nőtt fel Strasbourg közelében, és a szülei rabbinak szánták. De olyan jó tanuló volt az iskolában, hogy felvették a tekintélyes École Normale Supérieure-be Párizsban, és ez lett későbbi tudományos pályafutásának az alapja. Tanulmányai során elhagyta vallásos hitét, és bekapcsolódott a dinamikus és kritikus szellemi életbe. Egy évet tanult Wundtnál Lipcsében, és Wundt etnopszichológiája befolyásolta a kollektív képzetekről szóló későbbi elméletét (lásd lejjebb). Durkheimet egész élete során mélyen foglalkoztatták morális kérdések, és elkötelezett szószólója volt egy radikális társadalmi és oktatási reformnak. 1887-ben meghívták neveléselméletet és szociológiát tanítani a bordeaux-i egyetemre, ezzel ő lett az első francia társadalomtudós ilyen egyetemi pozícióban. Bordeaux-i évei alatt, ahol 1902-es Párizsba költözéséig maradt, írt meg legfontosabb művei közül kettőt: *De la division du travail social* (1893 – A társadalmi munkamegosztásról), és *Le Suicide* (1897 – Az öngyilkosság). Megalapította a nagy hatású *L'Année Sociologique* című folyóiratot, amelynek kiadását Párizsba költözése után is tovább folytatta. A Sorbonne professzoraként 1906-tól 1917-ben bekövetkezett haláláig Durkheim felmérhetetlen hatást gyakorolt a francia szociológiára és antropológiára. Unokaöccsével és szellemi örökösével, Marcel Mauss-szal sokat írt a nem-európai népekről, jelentős mű volt e tekintetben a közösen írott *Classification primitive* (1900 – Az osztályozás elemi formái), a tudásrendszerek társadalmi eredetét vizsgáló tanulmány, amely etnográfiai adatokra támaszkodik, különösen Ausztráliából. Ez a könyv, amely lényeges belső összefüggést állapít meg az osztályozás és a társadalmi struktúra között, fontos ösztönzést nyújtott a klasszifikáció antropológiai kutatásai számára.

A diffuzionistáktól és az evolucionistáktól egyaránt eltérően Durkheimet nem érdekelték különösebben az eredet kérdései. Inkább foglalkoztatta a szinkronikus, mint a diakronikus magyarázat. A diffuzionistákhoz hasonlóan, de az evolucionistáktól eltérően mélyen elkötelezett volt a megfigyelhető, sokszor kvantifikálható adatokon alapuló antropológia iránt. A diffuzionistáktól eltérően azonban meg volt győződve arról, hogy a társadalmak logikus, integrált rendszerek, ahol minden rész függ egymástól,

és együttműködik az egész fenntartása érdekében. Ebben az evolucionistákhoz állt közelebb, akik, mint ő, analógiát láttak az emberi szervezet és a társadalom funkcionális rendszerei között. Durkheim sokszor írta le úgy a társadalmat, mint organizmust. Tönnieshez és Maine-hez hasonlóan, de Marxtól és Morgantől eltérően Durkheim a társadalomtípusok dichotóm felosztását követte – elvetve a „szakaszokra" és a „fejlődésre" vonatkozó beszédmódot, a tradicionális és a modern társadalmakat állította szembe egymással, annak feltételezése nélkül, hogy az előbbi bármikor is átfejlődhetne az utóbbiba. A primitív társadalmak se nem „csökevények" egy ködbe vesző múltból, se nem „lépcsőfokok" a haladás útján, hanem társadalmi organizmusok, amelyeket érdemes a saját terminusaikban tanulmányozni. De Bastiantól és a *Völkerkunde*-iskolától eltérően Durkheimet nem a kultúra, hanem a társadalom érdekelte, nem a szimbólumok és a mítoszok, hanem a szervezetek és az intézmények, és leginkább a társadalmi csoportokat összetartó erő, amit szolidaritásnak nevezett.

A társadalmi munkamegosztásról szóló könyv tárgyalja a társadalmi szerveződés egyszerű és komplex formáit. Az előbbi a mechanikus szolidaritásra épül. Az emberek támogatják a fennálló társadalmi rendet és csoportokba tagozódnak, mert osztoznak ugyanabban a mindennapi életben, ugyanazokat a feladatokat végzik, és egymáshoz hasonlónak látják egymást. A komplex társadalmi szervezetekben az organikus szolidaritás érvényesül. Itt az a tény tartja össze a csoportokat, hogy az emberek különbözőek, és különböző, de komplementer, egymást kiegészítő feladatokat látnak el, amelyek mindegyike hozzájárul az egészhez. Durkheim hangsúlyozza, hogy a szolidaritás két fajtáját nem úgy kell felfogni, mint a társadalmak különböző típusait, hanem a társadalmi integráció általános alapelveiként, amelyek minden társadalomban megvannak egymás mellett. *Az öngyilkosság*ban azzal foglalkozik, mi történik, ha a szolidaritás nem működik. A világ elveszti morális tartalmát, az egyén elszakad a többiektől, és egy normák nélküli otthontalan társadalmi vákuumba zuhan (ez az anómia). Marx egy hasonló állapotot írt le, amelyet elidegenedésnek nevezett, ezt arra vezette vissza, hogy az egyén elveszíti a kontrollt munkája produktuma felett. De ahol Marx a fizikai világtól való elidegenedést látja, ott Durkheim a morális közösségtől való elidegenedést.

Durkheim utolsó és leginkább antropológiai jellegű műve, a *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912 – A vallási élet elemi formái) halála

előtt mindössze öt évvel jelent meg. Itt magának a szolidaritás-fogalomnak a jelentésével viaskodik, azzal az erővel, amely összetartja a társadalmat. A szolidaritás, állítja Durkheim, a kollektív képzetekből fakad. Ezek szimbolikus „képek" vagy „modellek", amelyekben egy csoport osztozik, és amelyben a csoport közös tapasztalatai testesülnek meg. Az ilyen képek személyközi viszonyokban alakulnak ki, de egyén feletti, kollektív jelleget öltenek. Egy mindent átfogó valóságot alkotnak, amely a társadalom minden tagja számára éppolyan valóságosnak tűnik, mint a való világ. A kollektív képzetek ezért szubjektívek, hatalmuk van az érzelmek felett. De kétségtelenül van objektív jellegük is. Ez a kettősség arra figyelmeztet, hogy Durkheim éppúgy „társadalmilag konstruált valóságot" ír le, mint Kant és Hegel. A vallás a vizsgálódás fontos tárgya lesz Durkheim számára, mert itt van, inkább, mint bárhol másutt, hogy a kollektív képzetek erőteljesek, és láthatóvá vannak téve. Ez történik mindenekelőtt a rítusban, ahol a vallás fizikai interakciókban jut kifejezésre, és a kollektív képzetek az általuk előmozdított szolidaritással közvetlen testi élménnyé vannak átalakítva. A rítus kiszakít a profán köznapi életből, védelmező bűvkört vonva saját tiltott szent területe köré. Ez a választóvonal teszi lehetővé, hogy a rituális élmény addig fokozódjon, amíg valamilyen, szinte misztikus egybeolvadást lehet elérni. Ha ennek az élménynek az emléke visszatér hozzánk a mindennapi életben, arra a belátásra késztet, hogy a világ tényleg olyan, amilyennek a kollektív képzetekben megjelenik. A vallás hosszú ideig lekötötte az antropológusok figyelmét, és különböző empirikus formák széles skáláján dokumentálták. Az állam nélküli társadalmakban működő társadalmi integráció megértésének problémája fontos (bár sokszor csak implicit) témája volt az evolucionistáknak. Az antropológiai vizsgálódás kiindulópontja éppen az egzotikus szimbólumok és szokások feletti csodálkozás volt. Durkheim most olyan analitikus eszközt látszott kínálni, amely képes átfogni mindezt a sok érdekességet. Az egzotikumot lehetett úgy felfogni, mint a társadalmi szolidaritást generáló kollektív képzetek rendszerét. És a vallás lehető legmisztikusabban „egzotikus" jelensége volt ennek a folyamatnak a racionális hajtóereje.

És bár az első modern brit antropológusok (3. fejezet) lelkesen magukévá tették Durkheim elméletét, és számtalan alkalmazási formát is találtak hozzá a vallás, a jog és nem utolsósorban a rokonság tanulmányozásában, nem Durkheim volt a századforduló körül a szociológia egyetlen meg-

újítója. De mivel Durkheim hatása olyan erős volt, hosszú évekig tartott, mire az antropológusok elkezdték komolyan venni ezeket az alternatívákat, ahogy jó ideig eltartott az is, mire elkezdtek szembenézni Marx művének implikációival.

WEBER

Max Weber (1864–1920) tehetős és autoriter porosz családban nőtt fel. A berlini, heidelbergi és göttingeni egyetemen tanult, és hamar bekerült a német tudományos életbe. 31 éves korában kinevezték professzornak, és néhány év leforgása alatt számos tudományos munkát adott közre olyan különböző témákról, mint a római birodalom bukása és a mezőgazdaság problémái a korabeli Németország keleti területein. Szigorú kálvinista családban nevelkedett anyjától örökölte az aszkézis és a szigorú munkafegyelem ideálját, amelyet meg is valósított tudományos gyakorlatában. 1898-ban, mindössze három tevékeny év után idegösszeomlást kapott, és csak öt év múltán tudta folytatni a munkáját. Közvetlenül a felgyógyulása után írta meg a sokak által legjobbnak tartott könyvét, amelynek címe *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904–05 – A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme). Ez a gazdaság- és kultúrtörténeti munka az európai modernitás gyökereit igyekszik feltárni. Max Weber azt állítja, hogy a kálvinisták (és más 16–17. századi protestáns keresztények) egy olyan életszemléletet alakítottak ki, amely közvetlenül megfelel a tökéletes kapitalista képének. A kálvinisták hittek abban, hogy az emberi élet eleve elrendeltetett, predesztinált, hogy egyes egyéneket Isten kiválasztott a megváltásra, de az emberi ésszel felfoghatatlan, hogy kit és miért. Kálvin Istene szigorú és engedelmességet vár el, de nem hajlandó feltárni az indokait. Weber szerint (és érezzük, hogy személyes tapasztalatból beszél) ez az ambiguitás a könyörtelen tanítással párosítva elviselhetetlen feszültséget teremt a kálvinisták életében. Megoldást keresve a magukra vett dilemmára arra jutottak, hogy a kemény munka puritán életvitellel társítva viheti csak őket közelebb az isteni kegyelemhez. A gazdasági sikeresség, ha elérik, éppen ennek a bizonysága. Munkájuk gyümölcsét azonban nem élvezhetik. Inkább újra be kell fektetniük a vállalkozásukba, hogy a növekvő nyereség spirálját idézzék elő Isten nagyobb dicsőségére.

A kálvinizmus legitim indítékot adott az embereknek arra, hogy ne költsék el a munkájukból keletkező felesleget személyes fogyasztásra, hanem fektessék be újra – és az újrabefektetés, ahogy Marx rámutatott, a kapitalista gazdaság elsődleges előfeltétele.

Weber nem azt állítja, hogy a kálvinizmus lett volna az *oka* a kapitalizmusnak. Több oka is volt a kapitalizmus kialakulásának, és az újrabefektetést egyáltalán nem Kálvin találta fel. Az állítása inkább az volt, hogy a protestáns szekták megfogalmaztak egy olyan ideológiát – „szellemet" –, amely igazolta, sőt dicsőítette a kapitalizmus etikáját.

Max Weber művét mélyen befolyásolta a hermeneutika, amely Schleiermacher korától kezdve a német humán tudományos közegben mindenfajta komplett műveltség integráns részét képezte. Weber meg akarta érteni az emberi cselekvést és motivációit, leírni és értelmezni a mögöttes mozgatóerőket. Ebben az értelemben ő az ún. *módszertani individualizmus*nak volt egyik korai képviselője. Ez nem azt jelenti, hogy csak az egyénekre fókuszált volna a társadalom egészének a kizárásával. A hermeneutika azt tanítja, hogy az emberi figyelem folytonosan elmozdul rész és egész között, és Max Webernél az egyének mindig egy szélesebb társadalmi kontextusba illeszkednek – státusokba és intézményekbe és hosszú távú történelmi folyamatokba. A megértés hermeneutikai fogalmában az a remény fejeződik ki, hogy *értelmezni* lehet a cselekedetek motivációit. Weber értelmező és megértő, interpretáló és empatikus szociológiát ajánlott, amely beleéli magát a cselekvők helyzetébe, és belehelyezkedik az alternatívákba, amelyek közül választaniuk kell az adott társadalmi-történelmi körülmények között. Az, ahogyan Max Weber az egyénre koncentrált, és az értelmezésre törekedett, olyan különböző antropológusokat inspirált a második világháború után, mint Fredrik Barth (5. fejezet) és Clifford Geertz (6. fejezet).

Az az empirikus jelenség, amelyet Max Weber leginkább értelmezni kívánt, a hatalom jelensége volt. A hatalom régóta foglalkoztatja a társadalomtudományokat. Machiavelli *Il Principe* (1532 – A fejedelem) című könyve volt az a klasszikus mű, amely meglepő éleslátással írta le a hatalom birtokosainak logikáját. Később Marx tárta fel a hatalom materiális és fizikai alapjait, Max Weber korában pedig Nietzsche volt az, aki úgy írta le a hatalomvágyat, mint az élni akarás kifejeződését *(Wille zur Macht, Wille zum Leben)*. Weber olvasta ezeket a szerzőket, és Nietzsché-

hez állt közülük a legközelebb. Marxnál a hatalom a termelőeszközök feletti kontrollhoz, és ezzel a tulajdonhoz kötött. Max Weber úgy látta, hogy a hatalom az individuumból fakad. Marxhoz hasonlóan – és Durkheimtől eltérően – Weber úgy találta, hogy a társadalmi élet tele van konfliktusokkal, és folytonosan változik. De Marx azt feltételezi, hogy a változást olyan anonim strukturális konfliktusok okozzák, amelyek a társadalom legmélyebb, ismeretlen régióiban mennek végbe, mintegy az emberek háta mögött. Ez elfogadhatatlan volt Max Weber számára, akit az értékeket követő és célratörő egyének érdekeltek. Diffuzionista kortársaihoz hasonlóan Weber szemben állt az olyan elvont általánosításokkal, amilyen Marx strukturális hatalomfelfogása is volt. Őt a partikuláris történelmi esetlegesség, a konkrét, eleven valóság foglalkoztatta. Weber elég jól látta, hogy a hatalom és a tulajdon sokszor összefügg, de nem volt hajlandó ezt általánosítani. A hatalom, hangsúlyozta ő, a képesség arra, hogy rávegyünk valakit valami olyasmi megtételére, amit különben nem tenne. A tulajdon csak az egyik eszköz, amivel ezt el lehet érni. Max Weber aztán a másik nagy művében, a *Wirtschaft und Gesellschaft* címűben (1922 – Gazdaság és társadalom) a legitim hatalom három ideáltípusát írja le. (A weberi „ideáltípus" egy leegyszerűsített modell, amelyet a létező világra lehet alkalmazni működése sajátos aspektusainak feltárására.) A legitim hatalom weberi ideáltípusai: a tradicionális tekintély (amelyet a rituálék és a rokonság legitimál), a bürokratikus autoritás (amelyet a formális adminisztráció igazol) és a karizmatikus tekintély (a próféta vagy a forradalmár hatalma). Egyetlen társadalmon belül egyszerre létezhet mindhárom típus. Az első két típus gyanúsan emlékeztet a primitív és a modern dichotómiájára, ahogy ezeket Maine, Tönnies vagy Durkheim állította szembe. A harmadik típus azonban valami új. Arról tanúskodik, hogy Max Weber élete vége felé olvasott Freudot, aki Nietzschéhez hasonlóan hangsúlyozta az emberi psziché irracionális voltát. Létezik a hatalomnak egy olyan fajtája, tudatja velünk Weber, amely előreláthatatlan és egyéni, intuíció hajtja és a lojalitás parancsa, nem pedig a tulajdonnal való rendelkezés (Marx) vagy stabil normák (Durkheim).

Weber számára tehát a társadalom inkább volt individuális, semmint kollektív vállalkozás, ahogy Marxnál és Durkheimnél. A társadalom nem stabil erkölcsi rend, mint Durkheimnél. És nem is olyan súlyos kollektív erők produktuma, amelyeket az egyének nem képesek sem befolyásolni,

sem megérteni. A társadalom inkább *ad hoc* elrendeződés, amely úgy idéződik elő, hogy különböző érdekekkel és értékekkel rendelkező emberek találkoznak össze, és arra törekednek (akár erőszakkal is), hogy meggyőzzék, és meghatározott cselekvésre bírják egymást. Így aztán, míg Marx és Durkheim a *metodológiai kollektivizmus* egy-egy sajátos ágát alakították ki, amely a társadalmat mindenekelőtt integrált egészként vizsgálja, addig Max Weber *metodológiai individualizmus*t képviselt, amely elfogadta, hogy a társadalmak lehetnek inkonzisztensek és előre nem láthatók.

A 20. század küszöbén az európai kontinentális szociológusok élénk diskurzust folytattak társadalomelméleti elképzelésekről, olyan magas szinten és kifinomult módon, hogy ahhoz az antropológusok meg sem próbáltak kapcsolódni. Napjainkban az antropológusok már sokkal többet hivatkoznak Marx, Durkheim és Max Weber, mint Morgan, Bastian vagy Tylor tanításaira. Durkheim hatása rögtön mélyen érintette az antropológiát, Max Weber és Marx ott derengett a háttérben, döntő hatásuk azonban csak a második világháború után érvényesült.

És mégis, a 19. századi antropológia öröksége gazdagabb, mint ahogy sokszor gondolják. Az evolucionizmus sosem tűnt el teljesen, és voltak befolyásos képviselői a 20. században is. A diffuzionizmus, mint feljebb utaltunk rá, talán még mindig olyan erő, amellyel számolni kell. Számos koncepció fennmaradt ebből az örökségből és mindmáig használatos: a Morgan-féle osztályozó rokonság, a Maine-féle szerződés és státus, a Tylor-féle kultúradefiníció, a Bastian-féle felfogás az emberiség mentális egységéről. Ezek mind tovább élő maradványok, hogy a viktoriánus kor egyik saját terminusával éljünk. Mindezzel együtt mégiscsak a következő fejezetben tárgyalandó fejlemények nyomán alakult ki az antropológia a ma ismert formájában.

3. A négy alapító atya

A napóleoni háborúktól kezdve nyugaton uralkodó békés viszonyok, a demokrácia és a kultúra fokozatos előretörése, a növekvő gyarmatbirodalmak, a dinamikus gazdaság és a tudományos vívmányok kivették a részüket abból, hogy az egyenes vonalú haladás ideológiái plauzibilisnek, ha nem éppen megkerülhetetlennek tűnjenek. Elégnek tűnt egyetlen pillantás a világra, hogy bizonyítottnak lehessen találni annak a kornak az evolucionizmusát, amelyet egy hosszú életű brit uralkodóról viktoriánus kornak neveztek el.

Ahogy Keith Hart megfogalmazta:

> *„A viktoriánusok számára úgy vetődött fel a kérdés, hogy miként voltak képesek meghódítani az egész földkerekséget, alig ütközve hathatós ellenállásba. Arra a következtetésre jutottak, hogy a kultúrájuk volt magasabbrendű, mivel az észre támaszkodik, nem a babonaságra."* (Hart 1998)

A 20. század fordulójára ez az optimizmus már alábbhagyott. Freud elmélete a tudattalanról 1900-ból és Einstein speciális relativitáselmélete 1905-ből szimbolikus kaput alkotnak, átvezetnek a mi korunkba. Ezek a teóriák lényegükben rendítették meg azokat az alapokat, amelyeken a polgári viktoriánus kor nyugodott. Freud kezében a racionális, szabad individuum, a haladás célja és eszköze irracionális ösztönöktől és robbanékony szexualitástól mozgatott lénnyé olvad, Einstein a fizikát, a legtekintélyesebben racionális tudományt rendítette meg.

A telefon, az autó és a repülőgép váltotta fel a távírót, a vonatot és a gőzhajót. A gyarmatbirodalmak egyre nőttek, nem sok jel utalt arra, hogy hamarosan egy olyan posztkoloniális világrend(etlenség) lép a helyükbe, ami ma képezi életünk kereteit. A 20. század átalakította a világot és a benne élő embereket. És ahogy az ágyúk dörögtek Flandria partjainál, és a tömegek megrohamozták a Téli Palotát, és a Ford T-modell legördült a

futószalagról Detroitban, miközben a világgazdaságot válság roppantotta meg, Hitler és Sztálin hatalomra jutott, és a nők nyugaton választójogot szereztek, és Európa egy újabb háború felé sodródott, és a jazz népszerűvé vált Németországban, miközben ilyen és hasonló események zajlottak, létrejött az antropológia mint modern társadalomtudomány.

A 20. század elején a következőképpen lehetett jellemezni az antropológia helyzetét: A hosszú távú társadalmi változás számos ambiciózus elmélete bontakozott ki történeti források vagy korabeli beszámolók alapján, vagy (ritkábban) első kézből való saját megfigyelések nyomán. A lelkesedés az ilyen elméletek iránt kezdett alábbhagyni, amint érezhetővé vált a gazdagabb és pontosabb empirikus adatok iránti sürgető igény. Időközben a szociológusok egész sor kifinomult társadalomelmélettel álltak elő, amelyek világos implikációkat kínáltak az antropológiai gondolkodás számára, anélkül hogy az antropológusok erről tudomást vettek volna. Nemcsak Marxot, Durkheimet, Max Webert hagyták figyelmen kívül, hanem a szociológia egész területét is (olyan neveket lehetne itt említeni, mint de Tocqueville, Simmel, Tönnies és Veblen). Az antropológusok nagyrészt közömbösek maradtak a nagy tudományos és filozófiai eredmények iránt is. A darwini evolúció, a freudi álom-analízis, Saussure szemiotikája, Nietzsche hatalomakarása, a Husserl-féle fenomenológia még ezután kellett, hogy rányomja bélyegét az antropológia „tabula rasá"-jára. És mindez be is következik az új évszázad végéig.

Az antropológia mint olyan diszciplína, amilyennek ma ismerjük, az első világháború körüli években alakult ki, és egyértelműen úgy fogjuk leírni a kibontakozását, hogy négy kiváló alakjára összpontosítunk – két brit, egy amerikai és egy francia tudósra. Voltak még nemzeti tradíciók is Oroszországtól és Japántól kezdve Hollandiáig és Brazíliáig, és más kutatók is az anyaországokban, akik fontosnak tűnhettek akkoriban. Csak utólag tudjuk felmérni a múltbeli történések fontosságát, annak idején más lehetett a jelentőségük. És itt az érem másik oldala: Vajon Maussnak hány munkatársa veszett oda az első világháborúban? Boasnak hány könyvét égették el a nácik? Hány etnográfust hallgattattak el vagy öltek meg a Gulagon? Sok minden alakulhatott volna másképp az antropológiában a 20. század nagy tömeggyilkosságai nélkül.

Ennek a fejezetnek a tartópilléreit négy ember életműve alkotja, ezek Franz Boas, Bronisław Malinowski, Alfred Reginald Radcliffe-Brown és

Marcel Mauss. Négyen három nemzeti hagyomány majdnem teljes megújulását idézték elő azok közül, amelyekkel eddig foglalkoztunk – az amerikait (Boas), a franciát (Mauss) és a britet (Malinowski és Radcliffe-Brown). A német antropológiában alig változott valami, a kultúrtörténet és a diffuzionizmus érintetlen maradt a teljes stagnálás beálltáig. Mindazonáltal mivel Boas német volt, Malinowski pedig lengyel, mindketten vittek magukkal valamit a német tradícióból, amikor emigráltak Amerikába (Boas), illetve Angliába (Malinowski). Ily módon lehet azt is állítani nem minden alap nélkül, hogy az a négy nemzeti tradíció, amely a 19. században alakult ki, mind hozzájárult a 20. századi antropológia megteremtéséhez. És nem csupán ezek a nemzeti tradíciók. A 19. század végétől kezdve az intézményesült antropológia elterjedt egész Európában és azon túl is, embrionális állapotú tudományos intézetek jelentek meg olyan távoli pontokon, mint Helsinki, Zürich vagy Belgrád, Új-Delhi és Tokió, és rövidesen megjelentek újabbak is.

A négy alapító atya nem tekintette magát egyetlen mozgalom részesének, és nem is volt közös programjuk. Nagyok voltak a különbségek közöttük és az általuk alapított iskolák között elméletileg és módszertanilag egyaránt, és csak a második világháború után kezdtek a francia, amerikai és brit antropológusok egy közös nyelvet keresni. Mindenesetre mind a négy alapító atya antropológusnak tekintette magát. És ennek számos oka volt. Megerősödött a professzionális antropológusi identitás olyan tudományos intézményekhez kapcsolódva, amelyek terjesztették az antropológiai ismereteket, antropológiai kutatásokat vezettek, és ismerték egymás munkáit. A közös identitás egy másik alapja az volt, hogy a tradíciók egyáltalán nem voltak egymástól hermetikusan elzárva. Durkheim hatása a brit antropológiára nevezetes példa erre, de szabad véleménycsere folyt levélben és folyóiratok hasábjain, amint az országonkénti hagyományok körvonalazódtak, és reagálásra késztették egymást. 1910 előtt Rivers Angliában élénk vitát tudott folytatni az amerikai Kroeberrel a pszichológiai és szociológiai modellek használhatóságáról az antropológiában. Adva volt a közös háttér a 19. századi antropológiával is. Kifejezett egyetértés volt abban, hogy az evolucionizmus zsákutcának bizonyult, de hallgatólagosan abban is egyetértettek, hogy az evolucionisták és a kultúrtörténészek fektették le azokat az alapokat, amelyekre a modern diszciplína támaszkodni tudott.

Az átalakulás különböző módokon ment végbe a három országban. Angliában radikális szakítás történt. Radcliffe-Brown és Malinowski szellemi forradalmat robbantott ki, és könyörtelenül lerombolta mestereinek nimbuszát. Amerikában és Franciaországban nagyobb volt a kontinuitás. Amerikában Boas maradt az apafigura az átalakulás egész időszakában. Franciaországban még kevesebb volt a tennivaló, Mauss csupán kisebb hangsúlyeltolódásokkal folytatta a nagybátyja, Durkheim munkáját. Angliában sokszor azt állítják, hogy Radcliffe-Brown és Malinowski saját kezűleg, egyedül teremtette meg a modern antropológiát, és ebben van is némi igazság. De ez a sztori ugyanakkor mítosz is, amelyet a brit szociálantropológia fénykorában kreáltak a 20. század közepén, amikor úgy tűnt, hogy Malinowski alakította ki a módszert, Radcliffe-Brown pedig az elméletet, amelyek együtt jelölték ki az antropológia útját.

AZ ALAPÍTÓ ATYÁK ÉS VÁLLALKOZÁSAIK

1886-ban az alapító atyák közül a legidősebb, Franz Boas (1858–1942) New Yorkban találta magát. 28 éves volt, és éppen hazakészült, Németországba. Volt egy Kielben szerzett doktorátusa, egy egyetemi állása Berlinben, egy évet töltött egyedül a Baffin-szigeti eszkimók körében, és részt vett számos etnográfiai expedícióban Kanada északi és nyugati részén. Mégis úgy döntött, hogy New Yorkban marad, talán a zsidó háttere miatt, de részben bizonyára azért is, mert így továbbra is közel volt az őt lenyűgöző őshonos amerikai indiánokhoz. Először az egyik tudományos folyóirat szerkesztőjeként dolgozott, aztán egy kisebb egyetemen, majd 1899-ben kinevezték professzornak a nagy presztízsű Columbia egyetemre New York városában, és itt is maradt mindvégig, 1942-ben bekövetkezett haláláig. A közben eltelt 43 év során az amerikai antropológusok több nemzedékének lett a tanára és mentora.

Boas tanítása a diákjai számára egyszerű volt, de alapvető. Ő német tudósoktól tanult, akik bírálták az evolucionizmust, és ő maga haláláig diffuzionista maradt, de Graebner kultúrkörelméletét elfogadhatatlannak tartotta (Boas 1911) – szerinte Graebner alábecsülte az emberi kreativitást. Boas meg volt győződve róla, hogy a kultúra rendkívül komplex dolog, és hogy a társadalomelméleteknek szilárd és megbízható empirikus alapok-

ra kell épülniük, nem pedig elegáns karosszékekben kifundált teóriákra, amelyek sémákra redukálják a valóságot. Az antropológia elsődleges feladata az adatgyűjtés. Aztán lehet az elméletről vitatkozni. Az, hogy Boas olyan nagyra tartotta az empirikus tényeket, kulturális relativizmusával függött össze. Minden népnek, minden nemzetnek, minden törzsnek megvan a maga sorsa, mással összetéveszthetetlen jellege, és az antropológusnak a feladatát Boas abban látta, hogy ezt dokumentálja és védelmezze. (Boas esküdt ellensége volt minden rasszizmusnak.) Ebben hűséges követője volt Herdernek és Bastiannak.

24 évvel az után, hogy Boas úgy döntött, Amerikában marad, egy felső-középosztálybeli tudós családból származó fiatal krakkói lengyel értelmiségi, Bronisław Kasper Malinowski (1884–1942) Lipcséből Londonba költözött. Pár évvel korábban védte meg nagyon sokra tartott doktorátusát fizikából és filozófiából az akkor az Osztrák–Magyar Monarchiához tartozó Krakkóban. Lipcsében (ahogy előtte Bastian, Durkheim és Rivers is) Wundtnál tanult, aki arról győzte meg, hogy a társadalmat egészként, holisztikusan kell felfogni, mint integrált részek egységét, és ezt a legjobban szinkronikus (nem pedig történeti) elemzéssel lehet elérni. Időközben *Az aranyág* olvasása arra késztette, hogy primitív népeket akarjon vizsgálni, és ezért Seligmanhez ment tanulni a London School of Economicsra (LSE), amely intézmény arról volt híres, hogy jó lehetőségeket kínál az egzotikus terepmunka számára. Négy évvel később Malinowski elvégzett egy hathónapos terepkutatást egy szigeten az új-guineai partvidéken, amit sikertelennek tartott. Miután rövid időt Ausztráliában töltött a módszerei felülvizsgálásával, visszatért ugyanarra a területre, ezúttal a Trobriand-szigetekre, ahol aztán majdnem két évig maradt. A háború után visszatért Európába, hogy megírja az *Argonauts of the Western Pacific* című munkáját (1922 – A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái), amely feltehetőleg az egyetlen igazán forradalmi mű az antropológia történetében. Kiváló és lelkes diákok egész kis csoportja gyűlt köré a London Schoolon, akik a Malinowski-féle antropológia jegyében végeztek aztán terepmunkát. Maga Malinowski Amerikában halt meg terepmunka közben, amikor a társadalmi változást vizsgálta mexikói indián földművesek körében.

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881–1955) Malinowskival csaknem egyidős volt, de ő nem a közép-európai intelligencia köréből származott, hanem az angol alsó-középosztályból. Egyszerű A. R. Brownként

kezdte a pályáját. A fivére anyagi támogatásával, aki a hadseregben csinált karriert, orvosi tanulmányokat kezdett folytatni, de a tanárai biztatására Cambridge-be ment antropológiát tanulni. Haddon és Rivers voltak a tanárai, akik mindketten részt vettek a Torres-expedícióban. Radcliffe-Brown 1906–1908-ban az Andamán-szigeteken végzett terepmunkát, a Bengáli-öbölben, és erről terepbeszámolót írt diffuzionista stílusban, amely kedvező fogadtatásra talált. Éppen az előtt, hogy Malinowski megérkezett volna a London Schoolra, Radcliffe-Brown elolvasta Durkheim mesterművének, *A vallási élet elemi formái*nak egy korai változatát, és hosszú előadássorozatot tartott Oxfordban Durkheimről. Amikor végre megjelent az Andamán-szigetekről írott monográfiája (1922-ben, ugyanabban az évben, mint Malikowski *Argonautái*), az mindenekelőtt a durkheimi szociológia etnográfiai anyagra való ragyogó alkalmazásának bizonyult.

Radcliffe-Brown a további pályáját, akárcsak Boas és Malinowski, az intézmények kiépítésének szentelte. Tőlük eltérően azonban szakmai életének hosszú időszakait töltötte nomadizáló tudósként. Több évet töltött Fokvárosban és Sydney-ben, lefektetve a dél-afrikai és az ausztrál szociálantropológia megteremtésének alapjait, Chicagóban töltött hat éve pedig mélyrehatóan befolyásolta az amerikai antropológiát. Amikor 1937-ben végül visszatért Oxfordba, hogy elfoglalja a szociálantropológia tanszék vezetői posztját, inkább számított száműzetésből való ünnepelt hazatérőnek, mint outsidernek. Amikor Malinowski egy évvel később az Egyesült Államokba távozott, Radcliffe-Brown gyorsan a kezébe kaparintotta a gyeplőt, és ő lett az antropológia vezéralakja Nagy-Britanniában.

1917-ben, amikor Malinowski még a Trobriand-szigeteken időzött, Boas New Yorkban a diákjai képzésével volt elfoglalva, és Radcliffe-Brown rövid ideig a polinéziai Tonga királyság oktatási igazgatójaként működött – meghalt Durkheim. Unokaöccse, Marcel Mauss (1872–1950), aki 1902-től a párizsi École Pratique des Hautes Études-ön volt a primitív vallások professzora, és már két évtizede működött együtt Durkheimmel, most átvette a helyét az *Années Sociologique* körének vezetőjeként. Ez nem volt éppen könnyű időszak. Mauss számos kiváló kollégája veszett oda az első világháborúban, és ő szakmai energiáinak jelentős részét fordította ezek után az ő kéziratai befejezésére és publikálására. 1925-ben – Paul Rivet és Lucien Lévy-Bruhl antropológusokkal – megalapította az etnológiai intézetet a párizsi egyetemen, amely Franciaországban első íz-

ben kínált antropológusi képzést. Ugyanebben az időben adta közre legnagyobb hatású művét *Essay sur le don* (1923–24 – Tanulmány az ajándékról) címmel. Mauss klasszika-filológiát és komparatisztikát tanult. Soha nem végzett terepmunkát, de igen széles körű ismeretekkel rendelkezett az egész világ kultúrtörténetéről és a korabeli etnográfiáról. Művében, amely nagymértékben komparatív jellegű, idézi Boast, Malinowskit és Radcliffe-Brownt rengeteg más szakmai tekintéllyel egyetemben, akik közül sokan a német kultúrtörténeti tradíció tudós képviselői. Mint a többi „alapító atya", Mauss is intézményépítő volt, és az általa kiépített tudományos közösség láthatólag fontosabb volt neki, mint a saját személyes karrierje. Nem sokat publikált hosszú élete során, de mélyreható kérdéseket tett fel, elfogulatlanul kooperált másokkal, és gazdag örökséget hagyott nagyszámú tanítványára.

Amint korábban már rámutattunk, a négy alapító atyának nem volt közös programja. Bizonyos alapokban mégis egyetértettek. Hittek abban, hogy az antropológia holisztikus diszciplína. Az egyedi kulturális vonások összevetése a kontextusukból kiragadva, ami annyira jellemző volt az evolucionizmusra és a diffuzionizmusra, elfogadhatatlan volt a számukra. Egyetértettek abban, hogy az antropológiának igazi tudománnyá kell válnia, ahol a hipotéziseket ellenőrzik, és az elméleteket részletes, jól dokumentált adatokra alapozzák. Bizonyos mértékig a természettudományokat vették mintának, de a nyelvészet és a Wundt-féle pszichológia közelebb állt hozzájuk. A terepmunkát vagy egyedül kellett végezni, Malinowski módjára, vagy csapatmunkában, ahogy ez másutt bevett szokás volt. A megfigyelés, az interjúk és a dokumentálás technikáit kritikusan felül kellett vizsgálni, és szisztematikus módon alkalmazni.

Eddig terjedt az egyetértés. Nagyon nem értettek egyet viszont a tekintetben, hogy miként valósítsák meg ezeket a dicséretes célokat a gyakorlatban. Ezen a téren rengeteg konfliktus támadt elméleti, módszertani, intézményi és személyi kérdésekben. És itt megint nagyok voltak a különbségek. A Malinowski és Radcliffe-Brown közötti rivalizálás éppolyan legendás volt, mint a Boas jótékony diktatúrája alatt uralkodó harmónia, de az antropológiatörténet kétségtelenül eltúlozta mindkettőt.

MALINOWSKI A TROBRIAND-SZIGETIEK KÖRÉBEN

Malinowski a Torres-expedíció titkáraként jött Óceániába közvetlenül az első világháború kitörése előtt. Azt szokták mondani, hogy úgyszólván internálták a Trobriand-szigetekre, mivel az Osztrák–Magyar Monarchia állampolgáraként papírforma szerint Nagy-Britannia ellenségének minősült. Bármikor visszatérhetett volna Európába, de volt elvégzendő munkája (Kuper 1996: 12). Az emberben olyan benyomás is keletkezhetne, hogy Malinowski a fellegekben járó romantikus volt, aki csak úgy véletlenül, mert úgy alakult, fedezte fel a modern terepmunka alapelveit. De ez nagyon távol állna az igazságtól. Ő nagyon alapos és szisztematikus etnográfus volt, aki rendkívüli nyelvérzékkel és kiváló megfigyelőkészséggel rendelkezett. (Firth 1957)

Lényeges volt számára, hogy elég hosszú ideig maradjon a terepen ahhoz, hogy képes legyen a munkája nyelveként használni a helyi nyelvet. Csak ilyen módon lehetett közvetlen hozzáférést nyerni a kultúrához. A tolmácsok elvágják a kutatót a kommunikáció informális aspektusaitól, a legrosszabb esetben csak olyan információhoz engednek hozzáférni, amilyet a tolmács tudatosan adni akar. Malinowski előtt ebben a helyzetben volt a legtöbb antropológus.

A Malinowski-féle „részt vevő megfigyelés" új követelményt állított az etnográfiai kutatás elé. Egyetlen tény sem minősülhetett túl triviálisnak ahhoz, hogy fel ne jegyezzék. A formális interjúzás és a társadalmi távolságtartás ettől kezdve elfogadhatatlan volt. Amennyire ez gyakorlatilag kivihető, az etnográfusnak aktívan részt kell vennie a mindennapi élet folyamatos áramában, kerülve az olyan speciális kérdéseket, amelyek eltérítenék az események menetét, és anélkül hogy a figyelmét a jelenet partikuláris részleteire korlátozná. Ez nehéz munka volt. Malinowski hónapokig folyton egyedül élt egy kunyhóban egy trobriandi falu kellős közepén – de trópusi öltönyét és kalapját makulátlan fehéren tartotta, és bár a halála után, posztumusz kiadott naplóiból (Malinowski 1967) kiderül, hogy sokszor volt honvágya, gyakran érezte magát levertnek, betegnek és fáradtnak, sokszor volt elege a „bennszülöttek"-ből, mégis túlságosan jó terepmunkás volt ahhoz, hogy megelégedjen a rendszertelen módszerekkel. Pontos adatokat gyűjtött a jam-földekről, a földtulajdonjogi viszonyokról, az ajándékcseréről, a kereskedési szokásokról és a politikai

konfliktusokról meg sok egyébről, és jól strukturált interjúkat készített, valahányszor csak szükség volt rá.

Amit nem tett meg a legkisebb mértékben sem, hogy elhelyezze a Trobriand-szigeteket egy szélesebb történelmi és regionális kontextusban. E tekintetben élesen szembeállítható Mauss-szal, aki a csendes-óceáni térség specialistája volt, szélesebb körű és mélyebb ismeretekkel a régió kultúrtörténetéről, mint Malinowski, bár ténylegesen sosem járt ott.

Valójában Malinowski minden későbbi publikációja a Trobriand-szigeteken gyűjtött adatokból merített. Írt gazdálkodásról és kereskedésről, házasságról és szexről, mágiáról és világnézetről, politikáról és hatalomról, emberi szükségletekről és társadalmi struktúráról, kertészkedésről és esztétikáról. Leírásai több ezer oldalt tesznek ki, ennélfogva megmutatják a hosszú távú, intenzív terepmunkában rejlő potenciált. Már a trobriandi intézmények, hiedelmek és eljárások száma önmagában is azt tanúsította minden kétséget kizáróan, hogy az evolucionista létra legalsó fokának közelében leledző „primitív", egyszerű társadalom milyen rendkívül komplex és sokrétű univerzum tud lenni. Malinowski munkája minden elméleti érvelésnél meggyőzőbben mutatta meg az egyes (kiragadott) vonások egybevetésének abszurd voltát. Ettől kezdve a kontextusba és a kölcsönös belső összefüggésbe illesztés lényeges sajátossága lett minden antropológiai beszámolónak.

Az *Argonauts of the Western Pacific,* Malinowski első nagyobb műve lett a leghíresebb is. Sir John Frazer írt hozzá előszót, aki nagyvonalúan feldicsérte az ifjú lengyelt, s láthatóan nem vette észre, hogy a saját halálos ítéletét írja alá. Hosszú könyv ez, de olvasmányosan van megírva. Egy briliáns bevezető fejezet után, amely felvázolja a szociálantropológia (vagy ahogy akkor még sokszor nevezték, etnológia) céljait és módszereit, a szerző végigvezet bennünket a Trobriand-szigetek egyetlen intézményének, nevezetesen a kula-kereskedelemnek szigorúan fókuszált és rendkívül részletes vizsgálatán, amelynek során szimbolikus javak keringenek a melanéziai szigetvilág egy hatalmas területén. Malinowski leírja az expedíciók megtervezését, a bejárt utakat, a kapcsolódó rítusokat és eljárásokat, és feltárja az összefüggéseket a kula-kereskedelem és más trobriandi intézmények között, mint a politikai vezetés, a háztartások gazdálkodása, a rokonság és a ranglétra. A regényíró Joseph Conrad fiatalabb kortársaként és honfitársaként Malinowski „A sötétség mélyéről" tudósított, árnyalt és

naturalisztikus képeket rajzolva a Trobriand-szigetek lakóiról, akik végül nem tűnnek sem egzotikus látványosságnak, sem gyökeresen eltérőnek a nyugatiaktól, egyszerűen csak másmilyennek. Soha ennél meggyőzőbben nem sikerült Herder eszméit valóra váltani.

Malinowski elméleti nézetei sokkal kevésbé találtak lelkes fogadtatásra, mint a módszerei és az etnográfiája. Elméleti alapállását ő maga funkcionalizmusnak nevezte, valójában inkább volt eklektikus. A társadalmi gyakorlatot és intézményeket funkcionálisnak lehetett tekinteni abban az értelemben, hogy funkcionáló, működő egészbe illeszkedtek, annak a fenntartásához járultak hozzá. De a Durkheimet követő strukturális-funkcionalistáktól eltérően Malinowski az egyénekben látta a szisztéma végső célját. Az intézmények az individuumok kedvéért működtek, és az egyének igényei, végső soron a biológiai és pszichikai szükségletei a végső mozgatói a társadalom fennállásának és változásának. Ez a metodológiai individualizmus egy újabb megnyilvánulása volt, és a durkheimiánusok által uralt kollektivista tudományos miliőben nem fogadták kedvezően. Néhány évtizeddel a halála után tovább halványult Malinowski csillaga, egészen a „nagy elméletből" való, az 1970-es években kezdődő kiábrándulásig, amely az Atlanti-óceán mindkét felén az ő rehabilitálásához vezetett. Malinowskinak a részletekre és „a bennszülött nézőpontjára" irányuló figyelme látszólag kizárja a magasröptű teóriákat, és itt észrevehetjük a hasonlóságot Boasszal, ami közös német képzettségük egyik jele. Malinowski különbözött Boastól ugyanakkor abban a tekintetben, hogy nem volt hajlandó történelmi rekonstrukciókba bocsátkozni. Radcliffe-Brownnal együtt antievolucionista – és antihistorista – küzdelmet vívott, amely olyan sikeresnek bizonyult, hogy a történelmi dimenziót egy fél évszázadra majdnem teljesen száműzték a brit antropológiából.

Malinowski funkcionalistának mondta magát, de a nézetei nagyon eltértek a strukturális-funkcionalizmus riválisprogramjától. Mert a durkheimiánus strukturális-funcionalisták számára az egyén a társadalomnak csak epifenoménje, nem igazán jelentős kísérőjelensége, nekik az a fontos, hogy feltárják a társadalom struktúrájának alkotóelemeit. A brit szociálantropológiának ez a két leszármazási ága – a biopszichológiai funkcionalizmus és a szociológiai strukturális-funkcionalizmus –, amelyek eredetét vissza lehet vezetni a német és a brit hagyományra, alapvető feszültségre világít rá a diszciplínán belül, amire később úgy hivatkoznak, mint a cse-

lekvésközpontú és a rendszerközpontú szemléletre. Az individuumok cselekvők, ágensek abban az értelemben, hogy ők alkotják a társadalmat. A társadalom struktúrát kényszerít az egyénre, és behatárolja a választási lehetőségeit. Ez a két nézőpont, ahogy Giddens rámutat (1979), komplementer módon kiegészíti egymást. De a két háború közti brit antropológiában ezt nem ismerték fel. Malinowskit és Radcliffe-Brownt egymás szöges ellentétének tartották.

RADCLIFFE-BROWN ÉS A „TÁRSADALOM TERMÉSZETTUDOMÁNYA"

Ahol Malinowski Max Weber és Nietzsche nyomdokain az egyéni motivációt és a cselekvés logikáját látta, ott Radcliffe-Brown Durkheim nyomán absztrakt mechanizmusokat látott, amelyek integrálják a társadalmat. A „mechanizmusok", amelyeket Radcliffe-Brown azonosítani igyekezett, Durkheimtől eredtek, talán a kollektív képzetekhez volnának hasonlíthatók, és ily módon Wundt etnopszichológiájával is összefüggésbe hozhatók, akinek a hatása paradox módon mindkét projekt, a Malinowski- és a Radcliffe-Brown-féle projekt mögött is fellelhető. De Radcliffe-Brown kimondott reményeket fűzött ahhoz, hogy az antropológiát „igazi" tudománnyá lehessen alakítani a természettudományok mintájára, amire sem Durkheim, sem Wundt nem törekedett. Itt a tudomány nevében Radcliffe-Brown szembeszegülni látszik a Durkheimnél érvényesülő német hatással, ahogy Malinowski esetében is. A *Natural Science of Society* (A társadalom természettudománya) című utolsó könyvében, amely az 1937-es chicagói előadássorozata alapján posztumusz jelent meg 1957-ben, ad hangot Radcliffe-Brown ennek a reményének. A társadalmat jogi szabályokból, társadalmi státusokból és erkölcsi normákból álló struktúra fogja össze, ezek írják körül és szabályozzák a viselkedést. A társadalmi struktúra Radcliffe-Brown művében az azt újratermelő egyéni cselekvőktől függetlenül létezik. A tényleges személyek és kölcsönviszonyaik a struktúra puszta megnyilvánulásai, és az antropológus végső célja feltárni annak vezérlő elveit (amelyek, emlékezzünk rá, a kollektív képzetekkel rokoníthatók) az empirikusan adott helyzetek felszíne mögött. Ez a formális modell világosan definiált és

egymáshoz logikusan illeszkedő elemeivel világosan tanúsítja a mester „tudományos" szándékait.

A társadalmi struktúrákat további különálló intézményekre vagy alrendszerekre lehet bontani, mint az elosztás vagy a föld öröklésének rendszere, a konfliktuskezelés, a szocializáció, a családon belüli munkamegosztás rendszere stb., amelyek mindegyike a társadalmi struktúra mint egész fenntartását szolgálja. Radcliffe-Brown szerint ez a meglétük funkciója és oka. Ezen a ponton felmerül egy probléma. Radcliffe-Brown mintha azt állítaná, hogy az intézmények azért léteznek, mivel fenntartják a társadalom egészét: azaz a funkciójuk egyúttal az okuk is. Az ilyen „tautologikus" vagy „visszaható" (körkörös) érvelést általában elutasítják a tudományos magyarázatokban.

Az ilyen problémák foglalkoztathatták volna a strukturális funkcionalistákat, ha egyszer olyan fontos volt nekik, hogy komoly tudósoknak tekintsék őket, de ettől nem zavartatták magukat. Ahogy Radcliffe-Brown összekapcsolta a Durkheim-féle társadalomelméletet az etnográfiai anyaggal, és a diszciplínához fűzött ambícióival vonzó új kutatási programot indított el, ezzel tehetséges fiatalokat gyűjtött maga köré, ami aztán növelte az elmélet presztízsét is. És ami aztán döntő módon az iskola felé billentette a mérleg nyelvét, az a Radcliffe-Brown által a rokonságelemzés Durkheim-féle módszerében rejlő potenciál volt. Az antropológusok Morgan óta a tudatában voltak annak, hogy a rokonság a társadalomszerveződés megértésének a kulcsa a kisléptékű társadalmakban. Mindazonáltal még mindig nem volt világos, mit lehet ezzel a kulccsal megnyitni. Ahogy Radcliffe-Brown Durkheim szellemében használta Maine régi elgondolását arról, hogy a rokonság normák és szabályok jogszerű rendszere, az lehetővé tette, hogy teljes mértékben kiaknázzák a rokonságban rejlő analitikus potenciált. A rokonsági rendszert könnyű volt úgy felfogni, mint a társadalmi interakció íratlan alkotmányát, jogok és kötelességek megoszlására vonatkozó szabályok együttesét. A rokonság tehát megint csak kulcs-intézménnyé vált, ezúttal mint az önfenntartó, organikusan integrált, mégis elvont entitás, az ún. társadalmi struktúra motorja (vagy szíve, hogy a Durkheim által kedvelt biológiai analógiát használjuk).

A kulccsal a kezükben a strukturális funkcionalisták nekiláttak tanulmányozni a primitív társadalmakat: a politikát, gazdaságot, vallást, a környezeti alkalmazkodást, stb. A Durkheim-féle rokonság mint kulcs feltárni

látszott ezt mind, a rokonság volt a kerete a csoportok vagy korporációk létrejöttének az államiság előtti társadalmakban. A csoportoknak lehettek például kollektív jogaik a földre vagy az állatokra, lojalitást várhattak el háború esetén, elsimíthattak viszályokat, összehozhattak házasságokat. Ezek a rokonsági csoportok és ezek dinamikája volt az, amit a strukturális funkcionalisták tanulmányoztak, nem pedig a „kultúrájuk". Radcliffe-Brown nem szerette a „kultúra" kifejezést. Nem az volt számára a fő téma, hogy mit gondolnak a bennszülöttek, miben hisznek, hogyan tartják fenn magukat, és hogyan váltak azzá, akik, hanem hogy mi integrálja, milyen „mechanizmusok" fogják össze egységes egésszé a társadalmukat.

Radcliffe-Brown nagyon élesen bírálta az evolucionisták feltevésekre alapozott történetfelfogását. Szerinte a korabeli berendezkedés azért áll fenn, mert működőképes, semmiképpen nem azért, mert csökevényként megmaradt egy elmúlt korból. Vagy ma is van értelme, funkciója, vagy nem is volt soha. Nevetség tárgyává tette a sokszor túl kacifántos rekonstrukciókat, amelyekkel a kultúrtörténészek és a diffuzionisták foglalkoztak. Amire nincs bizonyíték, arról spekulálni sem érdemes. Ebben Malinowski és Radcliffe-Brown tökéletesen egyetértett.

Terepmunkásként Radcliffe-Brown nem nyújtott igazán figyelemre méltó teljesítményt. Ahogy ő maga is elismerte, az Andamán-szigeteki anyaga nem volt helytálló. Nem sikerült elsajátítania a helyi nyelvet, és terepmunkaidejének nagyrészét inkább Port Blair városában töltötte, nem pedig az erdőben, az andamánok körében. Későbbi, ausztráliai terepmunkája Daisy Bateséhez kapcsolódott, egy különc angol nőéhez, aki évekig élt a bennszülöttek között, és nagyon sokat tudott róluk. Nem állítható, hogy Radcliffe-Brown ténylegesen eltulajdonította volna az általa gyűjtött adatokat, de az biztos, hogy az ő segítsége nagyban előmozdította a munkáját (White 1993).

Malinowski és Radcliffe-Brown két leszármazási ágat indított el a brit antropológiában, amelyek bizonyos vonatkozásokban rivalizáltak egymással, más tekintetben viszont kiegészítették egymást. Ezeknek az iskoláknak a konszolidálódásával az 1930-as években a brit szociálantropológia jó úton haladt afelé, hogy bevett tudományos diszciplínává váljon. Ezek a „leszármazási ágak" egyáltalán nem voltak endogám jellegűek. A brit szociálantropológia kicsiny törzs volt, ahol mindenki ismerte egymást. Két korporáció létezett, az egyik Oxfordban, ahol E. E. Evans-Pritchardot ne-

vezték ki kutatásvezető tanárnak két évvel azelőtt, hogy Radcliffe-Brown visszatért volna Chicagóból 1937-ben, a másik a London Schoolon (LSE), amely Malinowski, Seligman, majd a következő nemzedékből Raymond Firth felségterülete volt. Majdnem mindegyik, a két háború között tanult szociálantropológus kötődött ennek a két központnak a valamelyikéhez, de ezek a centrumok kicsik voltak, és a köztük lévő távolság elhanyagolható, úgyhogy a diákok szabadon mozogtak a kettő között, és mindkét helyen hallgatták az előadásokat. Az első nemzedékből a legtöbben Malinowskinál kezdtek tanulni, és csak később szerettek bele Radcliffe-Brown teóriáiba. Ebbe a csoportba tartozott Evans-Pritchard, Fortes és Max Gluckman. „Malinowskiánus" orientációjú maradt Firth, Audrey Richards, Edmund Leach és Isaac Schapera. De Malinowski terepmódszereit készségesen elsajátította mindkét csoport, és mindenkinek viszonyulnia kellett valahogy Radcliffe-Brown „struktúra és funkció"-koncepciójához és az ebből táplálkozó „kinshipológiához", még a tudós halála után is legalább tíz évig. A patrónusi rendszer mégis fennállt, a malinowskiánusok közül csak Firth-nek sikerült állandó tanári kinevezést kapnia 1950 előtt egy brit egyetemen.

Demográfiai szempontból a szociálantropológia terjedése lassan ment, a háború kitörésekor alig negyven elhivatott képviselője volt egész Nagy-Britanniában, és csupán egy maroknyi rendelkezett közülük tartós egyetemi tanári állással. Az intézményi expanzió mégis imponáló volt odahaza és a gyarmatokon egyaránt. Ebben Radcliffe-Brownnak nem csekély része volt. Hosszú „nomád" korszaka során szociálantropológiai tanszékeket alapított Fokvárosban és Sydney-ben. Fokvárosi tartózkodása idején (1921–25) együtt dolgozott Malinowski egy volt tanítványával, Isaac Schaperával (1905–2003), aki aztán hosszú évekig vezette ezt a tanszéket. Később a fokvárosi tanszék határozott kritikai hangot képviselt az apartheid éveiben (1947–1994), és bár orientációja egyre inkább marxista jelleget öltött, Radcliffe-Brown hatása mindvégig érzékelhető maradt. Végül is Radcliffe-Brown azt állította, hogy a kulturális különbségek nem indokolják a faji alapú szegregációt, mivel ezek a csoportok ugyanahhoz a társadalomhoz tartoznak. Sydney-ben Radcliffe-Brown ösztönözte a bennszülött nyelvek tudatos tanulmányozását, és megerősítette Sydney szerepét azoknak a terepmunkásoknak biztosított támaszpontként, akik a csendes-óceáni térségben tevékenykedtek. Chicagóban 1931 és 1937 kö-

SOMOGYI KÖNYVTÁR 952350 1881

zött hozzájárult az amerikai antropológia egy részének „európaizálásához" (4. fejezet). Végül Radcliffe-Brown tanítványa, M. N. Srinivas sokat tett az indiai szociálantropológiának mint túlnyomórészt strukturális-funkcionalista diszciplínának a megteremtéséért.

BOAS ÉS A TÖRTÉNELMI PARTIKULARIZMUS

Idővel a brit szociálantropológia elterjedt Európa számos országában és azon túl is. A szociálantropológia a Durkheim-féle szociológia egyik ága volt, a kutatási témái pedig mindenekelőtt a társadalmi struktúra, társadalmi kapcsolatok és szociális interakciók, rokonság, politika és gazdaság. Az olyan problémákat, amelyek nem találtak helyet ezen a definíción belül (valamennyi történelmi kérdéssel együtt) érdektelennek tartották. A Tylor-féle régi, „németes" kultúradefiníció a múlt ködébe veszett. Mint láttuk, Radcliffe-Brown a kultúrát homályos és nem eléggé tudományos terminusnak tekintette, és ebben őt követte a legtöbb szociálantropológus egészen az 1950-es évekig.

Amerikában megőrződött a német hatás, és ez a diszciplína kulturális antropológiaként vált ismertté. Itt még mindig Tylor tág kultúradefiníciója uralta a terepet. A német-amerikai (és Tylor-féle) értelemben a kultúra a társadalomnál sokkal szélesebb fogalom. Míg a társadalmat a társadalmi normák, intézmények és kapcsolatok alkotják, addig a kultúrába beletartozik minden, amit az emberek alkottak, ideértve a társadalmat is: a materiális jelenségek (a termőföld, az eke, egy festmény), társadalmi feltételek (házasság, háztartás, állam), testi technikák (tánc, kézművesség, érzéki észlelés) és szimbolikus jelentés (nyelv, rítus, hiedelmek). Az antropológia volt *a* humán tudomány, az ember tudománya, és szó szerint foglalkozott mindennel, ami emberi. Boas felismerte, hogy nincs olyan ember, aki képes volna egyformán hozzájárulni ennek a hatalmas tárgynak minden részéhez (bár ő maga ezt heroikusan megkísérelte), és a „négy terület" szerinti megközelítést indítványozta, felosztva az antropológiát nyelvészetre, fizikai antropológiára, archeológiára és kulturális antropológiára (amely a szociálantropológiát is magában foglalja). A diákok mind a négy területen kaptak képzést, hogy aztán később az egyikre szakosodjanak. A szakosodás ily módon a kezdetektől fogva integráns része volt az amerikai antropológiának, míg Angliában és Franciaországban az általánosabb beállítottság maradt az ideális, bár Nagy-Britanniában „a társadalomra" való korlátozódás a maga módján gyakorlatilag végső soron mégiscsak valamiféle szakosodást valósított meg. Már az 1930-as években is léteztek olyan jól körvonalazott kutatócsoportok Amerikában, amelyek például az őshonos amerikai indián nyelvekre specializálódtak.

EGYETEMI KÖNYVTÁR
DEBRECEN

Boas saját írásai lefedték mind a négy „területet", valamelyest a negyedik terület, a kulturális antropológia felé lejtve. Hosszú távú egyéni terepkutatást végzett az eszkimók körében 1883–1884-ben, de asszisztensekkel is dolgozott, akik anyagot gyűjtöttek az északnyugati parti kwakiutl és más őshonos amerikai indián népek körében. A terepmunka során vizsgált törzs nyelvében jártas munkatársakra támaszkodott, akik rögzítették, megvitatták és értelmezték az adatközlők megállapításait. Az ilyen munkatársak némelyike, mint a bámulatos George Hunt (1854–1933), aki szerzőtársa volt számos Boas-könyvnek, a kwakiutl indiánokról készült több ezer oldalnyi etnográfiai dokumentummal látta el őt, később saját jogon is elismerést nyerve antropológus tudósként.

A terepmunka Boas felfogása szerint sokszor volt együttműködésen alapuló közös munka, nem előfeltételezett szükségképpen egyetlen magányos kutatót, aki ki van téve a folytonos „alámerülés" hosszú távú stresszének a terepen. Az egyéni tartózkodás a terepen Boas esetében sokszor volt rövid idejű, és még a hosszabb utak során is sokat utazgatott a helyi csoportok között (valami 5000 kilométert az eszkimók körében töltött egy év alatt). A projektek más értelemben voltak hossz útávúak, mivel a látogatásokat sokszor megismételték az évek folyamán, sokszor több emberrel együtt, aki együtt dolgozott a projektben. Ennek a módszerbeli stratégiának voltak elődei a német hagyományban, és különben is elég természetes hozzáállás volt, mivel a „terep" közel volt Amerikában, nem több földrésznyi távolságban, mint a britek számára.

Brit kortársaitól eltérően Boas nem viszonyult ellenségesen a történeti rekonstrukcióhoz. Az őshonos amerikai indián kultúrtörténet megismerése integráns része volt a kutatási tervnek, és a mindenre kiterjedő, holisztikus antropológiai vállalkozás részeként magában foglalta a fiziológiai antropológiát és a régészetet is. Boas alapvető beállítottsága kultúrtörténeti maradt, és azt az iskolát, amelyet őhozzá kapcsolnak, sokszor elnagyoltan *történelmi partikularizmus*nak nevezik. Bastianhoz hasonlóan azt

tartotta, hogy minden kultúrának megvannak a saját értékei, és megvan a saját egyedülálló története, amelyet az antropológusok megpróbálhatnak rekonstruálni. Önmagában is értékesnek tartotta a kulturális praxis sokféleségét, és mélységesen szkeptikusan viszonyult minden olyan politikai vagy tudományos törekvéshez, amely ezt a diverzitást alá próbálta aknázni. A kwakiutl táncról például azt mondja, hogy ez jól illusztrálja ennek a kultúrának a ritmushoz való viszonyát, és nem redukálható a társadalom valamelyik „funkciójára" csupán (ahogy ezt a brit iskola szokta). Fel kell tenni a kérdést, hogy mi a ritmus az emberek számára, akik erre táncolnak, és a választ csak abban az emocionális állapotban lehet fellelni, amely ezt a ritmust generálja, és amelyet ez a ritmus generál (Boas 1927).

A rasszizmus és az ettől befolyásolt tudomány félreérthetetlen kritikusaként Boas nagyon is észrevehető szereplője volt az amerikai nyilvánosságnak, a közéleti vitáknak. Az olyan tudósokkal szemben, akik szerint a „rasszok" különböző velük született kulturális fejlődőképességgel rendelkeznek, Boas azt hangoztatta, hogy a kultúra *sui generis*, önmagából fakad, és a veleszületett képességek nem adnak számot a kulturális változatoknak arról az imponálóan széles skálájáról, amelyet az antropológusok eddig feldolgoztak és dokumentáltak. A *kulturális relativizmus* terminusa, amelyre korábban már utaltunk, Boas nevéhez fűződik. Napjainkban sokszor felmerül a kérdés, hogy vajon a relativizmust módszertani vagy morális parancsként kell-e érteni, és a válasz többnyire az, hogy ez egy módszer. Saját kultúránk relativizálása nélkül nem remélhetjük, hogy megérthetünk egy másik kultúrát. Boas ezt nyilván szőrszálhasogatásnak találná. Számára a módszer és a morál ugyanannak az éremnek a két oldala.

Boas uralta az amerikai antropológiát négy évtizeden keresztül, de nem hagyott hátra olyan nagy elméletet vagy monumentális művet, amelyet az antropológusok egymást követő nemzedékei azóta is olvasnának. Ebben megnyilvánul a magasröptű általánosítások iránti bizalmatlansága is. Bastiannal töltött évei során óva intették az üres teoretizálás hamis gyöngyeitől, és ő megszívlelte ezt a figyelmeztetést. Az írásaiban megpróbálja megragadni azokat az egyedi körülményeket, amelyek partikuláris kultúrákat vagy kulturális mintázatokat idéznek elő, és nemigen fordul elő, hogy ezekből elhamarkodott általános következtetéseket vonna le. Óvatosan bánt az összehasonlításokkal, amelyek túl könnyen vélnek hamis hasonlóságokat felfedezni olyan körülmények között, amelyek alapjaikban különbözőek. Van tehát egy olyan aspektus, amelynek szempontjából Boas módszertani individualista volt, amennyiben inkább érdekelte a partikuláris eset, mint az általános séma. Ezt tanúsította Durkheim iránti szkepticizmusa egész életében.

Boas tanítványai közé tartozik a következő nemzedék majdnem minden fontos amerikai antropológusa (néhány kivétellel, akikre még kitérünk). Köztük van (lásd lejjebb, 4. fejezet) Alfred L. Kroeber, aki Robert H. Lowie-val együtt (aki hosszú ideig volt a kollégája és kultúrtörténész társa) megalapította Berkeley-ben az antropológia tanszéket, Edward Sapir, aki a Yale egyetemen alapította meg az antropológia tanszéket és az „etnolingvisztikai" iskolát, Melville Herskovits, aki az afro-amerikai tanulmányokat alapozta meg az Egyesült Államokban, Ruth Benedict, Boas közeli barátja és munkatársa, a „kultúra és személyiség" iskola megalapítója, és Margaret Mead, a legkisebbik közülük, aki folytatta Ruth Benedict művét, és talán a legnagyobb hatású közéleti szereplő lett az amerikai antropológia történetében.

Ahogy ebből a felsorolásból is kiderül, a Boas által képviselt kulturális antropológia még az ő életében számos irányban fejlődött tovább. További diverzifikálódás következett be az 1950-es években, amikor Morgant újra felfedezték, és Radcliffe-Brown szövetségesei Chicagóban kialakították a brit stílusú szociálantropológia egyik önálló brandjét. Mindezzel együtt Boas öröksége maradt az amerikai antropológia szíve-lelke.

MAUSS ÉS A TOTÁLIS TÁRSADALMI TÉNY

Az egyik oka annak, hogy *A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái* ilyen klasszikus művé vált, abban rejlik, hogy az általa leírt körülmények teljesen egybehangzanak Marcel Maussnak az *Ajándék*-tanulmányban taglalt felismeréseivel. A kula-kereskedelem a Trobriand-szigetiek körében óriási példája Mauss alapgondolatának, miszerint a csere kölcsönös kötelezettségekkel járó kapcsolatot teremt. Azokat a jogi szabályokat és erkölcsi normákat, amelyeket Radcliffe-Brown adottnak vett, ezáltal fel lehetett fogni úgy, mint egy mögöttes folyamat produktumait – ez a folyamat pedig a javak és jelentések cseréje, amely szakadatlanul folyik az emberek között. Ennek a tézisnek az eleganciája és egyszerűsége, és ennek

alapvető konzekvenciái a társadalomról alkotott elképzeléseinkre nézve, jól mutatja, milyen messzire jutott addigra a francia szociológia. Ehhez képest a brit szociológia nem volt elég fejlett, ez is magyarázza, hogy a szociálantropológia miért lett rögtön olyan sikeres.

Franciaországban Durkheim felépített egy olyan elméletileg innovatív, tapasztalati alapokon nyugvó szociológiai diskurzust, amely nyitott volt a Durkheim körén kívüli kutatók előtt is. A leghíresebb ezek közül a kívülállók közül Arnold van Gennep volt (1873–1957), aki *Les Rites de passage* (1909 – Az átmenet rítusai) című könyvével, a beavatási rítusokról írott összehasonlító tanulmányával vált ismertté. (Olyan rítusokról ír, amelyek során az egyének átkerülnek egyik társadalmi státusból egy másikba.) A legelterjedtebb átmeneti rítusok a születéshez, a pubertáshoz, házassághoz és a halálhoz kapcsolódnak. Durkheim vallásszociológiáját megelőlegezve van Gennep úgy érvelt, hogy az ilyen rituálék a társadalmi rend dramatizált kifejeződései, amelyek erősítik a beavatandóknak és a szertartás szemlélőinek az integrálódását ebbe a társadalmi rendbe. Azt állította, hogy a beavatási rítusok mindig mindenütt három szakaszra oszlanak: szeparáció/elválasztás, liminalitás/küszöb-helyzet és újraintegrálódás. Ez egy olyan látásmód, amelyre majd még visszatérünk Victor Turner művének tágyalása során (6. fejezet).

Egy másik kortársa volt Durkheimnek és Maussnak a filozófus Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939), aki egy olyan vizsgálódási területet nyitott meg, amely Evans-Pritchardtól és Lévi-Strausstól kezdve egészen Jack Goodyig és Clifford Geertzig későbbi antropológusokra is ösztönzően hatott. Lévy-Bruhlnek az volt a tézise, hogy az írásbeliség előtti és a modern népek minőségileg más módon gondolkodnak. Az írásbeliség előtti gondolkodás nem logikus, hanem asszociatív és poétikus. Bár Lévy-Bruhl elméletét erősen bírálták a kortársak az amerikai Lowie-tól egészen a németországi Schmidtig, mégis egy olyan elemzési mező kereteit alakította ki, amely aztán termékenynek bizonyult a gondolkodásmódok összehasonlító vizsgálata és a kultúrák közötti fordítás ezzel összefüggő problémái terén. Frazerhez hasonlóan, akinek a művéről ugyanez mondható el, Lévy-Bruhlnek nagyon nagy hatása volt az antropológia területén kívül is. Nagy lelkesedés övezte a szürrealisták mozgalmában, akiknél a „primitív mentalitás" a szabadsággal és a kreativitással jelentett egyet, és akik a „primitívek" iránti rajongásukban az empirikus tényektől nem zavartatták magukat.

De a francia szociológia főiránya Durkheimtől volt eredeztethető, akihez még ma is könnyű kapcsolódási szálakat kimutatni, mivel a francia tradícióban nem volt annyi törés, diszkontinuitás, mint a brit és a német hagyományban.

Akárcsak Radcliffe-Brown, Mauss is Durkheimnek a társadalmiintegráció-elméletére alapozta a munkásságát. Durkheimtől eltérően azonban őt különösen érdekelték az Európán kívüli társadalmak. Arra a feladatra vállalkozott, hogy megteremtse a komparatív szociológiát, amely az egész világ minden egyes társadalmának és intézményének konkrét leírására épül – ebben nem különbözött Malinowski, Radcliffe-Brown vagy Boas általános célkitűzéseitől. De Boasszal szemben Mauss osztályozni akarta a társadalmakat, és strukturális hasonlóságokat igyekezett találni közöttük, a társadalmi élet általános megértése érdekében. S brit kortársaival ellentétben Maussnak nem voltak előítéletei a történelmi megközelítéssel szemben. A Radcliffe-Brown által keresett „általános törvényeknek" nincs ezekkel párhuzamba állítható megfelelője Maussnál, mivel Boashoz hasonlóan ő is óvakodott az empirikus alapokat nélkülöző általánosításoktól. Bár soha nem végzett terepmunkát, az Etnológiai Intézetben tartott doktori kurzusai eléggé komolyan foglalkoztak a terepkutatás módszereivel. Mauss ragaszkodott ahhoz, hogy a tanítványai előbb etnográfussá váljanak, mielőtt belefognának az elméletalkotásba.

Mauss vallás- és nyelvkutatással kezdte a pályáját, a hindu vallásra és a szanszkrit nyelvre szakosodott. Az első világháborút megelőző évtizedek során aktív résztvevője volt a Durkheim köré csoportosuló szociológus-antropológus közegnek, amelyhez számos neves fiatal tudós tartozott. Robert Herz (1881–1915) mindössze 34 éves volt, amikor odaveszett a háborúban. Nagy hatású írásai voltak a halálról, a jobbkezesség jelentőségéről. Henri Hubert (1872–1927) az áldozatról és a médiáról publikált, Maurice Halbwachs (1877–1945) pedig a társadalmi emlékezetről jelentetett meg egy úttörő munkát. Ennek a csoportnak a tagjaival együtt Mauss az egyik legnagyratörőbb kutatási projekt részesévé vált. Durkheim irányítása alatt ezek a fiatal tudósok megpróbálták a lehető legátfogóbb kategóriában vizsgálni a társadalmi életet, a tér és az idő társadalmi elsajátításától a testet öltő kulturális kategóriákon át egészen a gazdaságig. Ez a nyitottság és széles körű vizsgálódás maradt Mauss ideálja. De a vállalkozás több résztvevője is elpusztult a háborúban, maga Durkheim is meghalt

még a háború befejezése előtt, mindössze 59 évesen. Mauss éveket töltött azzal, hogy összeszedegesse a darabokat, sajtó alá rendezze és publikálja korán meghalt munkatársai írásait, és hogy folytassa néhány megkezdett vállalkozásukat. Akárcsak Boas, ő sem hagyott hátra nagyobb monográfiákat vagy átfogóbb elméleti szintézist – még az ajándékról szóló műve is csak egy hosszabb tanulmány formájában jelent meg először Durkheim folyóiratának, a *L'Année Sociologique*-nak a hasábjain. De gazdag, tartalmas tanulmányokat írt, amelyek óriási kutatási területeket nyitottak meg, s amelyeket mindmáig nagy érdeklődéssel olvasnak. A legnevezetesebb munkái a személy, az áldozat, az osztályozás, a halál, (Durkheimmel) a totemizmus, a test mint kulturális kategória és a nacionalizmus témáját elemzik. A legnagyobb hatású munkája mégis az ajándékról szóló tanulmány.

Az ajándék alapgondolata egyszerű: minden ajándék elvár valami viszonzást, minden szolgáltatás megkíván valamilyen ellenszolgáltatást, az ajándékcsere ily módon társadalmi kapcsolatokat idéz elő, társadalomintegráló hatású. Az ajándékcserének van erkölcsi vonatkozása, kölcsönös kötelezettségbe fog össze embereket, hozzájárul a normák kialakításához, önkéntesnek tűnik, de szigorú, bár hallgatólagos szabályok irányítják. Van egy stratégiai és egy pragmatikus oldala. Olyan egyének alakítják, akiket saját érdekeik motiválnak, a nagylelkűség hírnévhez vezet, ami pedig fontos politikai erőforrás. Végül az ajándék mozgósít és jelentést konstruál. Az adott és kapott tárgyak maguk is más, önmagukon túlmutató dolgok és körülmények jeleivé válnak. A kula-kereskedelemben keringő dísztárgyak önmagukban haszontalanok és értelmetlenek. Azt tartják róluk, *mana* vagy *hau* (erő) lakozik bennük. Van saját életük, még személyiségük is, mivel van történetük: azoknak a cseréknek a története, amelyeken eddig keresztülmentek.

Nem lehet mindent cserélni, és nem rendelkezik minden egyforma manával. A modern pénz képes szisztematikusan aláásni a bizonyos tárgyakban rejlő manát, és megfelelő marketinggel felépíteni másokat. Ehhez képest a mai ajándékcsere nyilvánvalóan alárendelt szerepet játszik. Tehát míg ajándékcsere folyik minden társadalomban, annak jelentése és formája változó. Mausst különösen a cserének az egyik fajtája érdekelte, amelyet ő *totális szolgáltatás*nak nevez. Az ilyen ajándékoknak olyan hosszú és bonyolult a történetük, hogy az egész társadalmi rend mint olyan sűrített szimbolikus kifejezőivé válnak. A karácsonyi ajándékok állnak talán a legközelebb a totális szolgáltatásokhoz a mi társadalmunkban, megidézik a családot, a közösséget, a kapitalizmust, a kereszténységet és a pogányságot sok más egyéb között. De nem totális szolgáltatások a Mauss-féle értelemben, mivel a manájuk érzelmekkel átszőtt családi kontextusra korlátozódik. Nem való politikai fegyverként használni ezeket a választási küzdelemben.

Az ajándék arra kérdez rá, hogyan szövődnek és hogyan bomlanak szét a társadalmak. Dolgok és jelentések körforgását vizsgálja. Ezzel áthidalja az elmúlt 60 év antropológiáját jellemző elméleti szakadékot a strukturalista és az individualista elemzés, a materialista és az idealista magyarázatok között. Mauss meglepő módon minden nehézség nélkül egyesíteni látszik a 70-es évek „Nagy Elméletét" a 90-es évek dekonstruktivizmusával.

Bár nem volt igazán termékeny szerző, mégis igen nagy volt a hatása Franciaországon belül és kívül egyaránt. Az egyik leghíresebb tanítványa volt Louis Dumont (6. fejezet). Nagy-Britanniában lelkes csodálóra akadt Evans-Pritchard személyében, aki hosszú távon korlátozónak érezte Radcliffe-Brown szigorú durkheimizmusát. Maussban egy olyan Durkheimet talált, akit kevésbé foglalkoztatott a pozitivizmus és a törvények, inkább az Année-csoport értelmező holizmusa. Evans-Pritchard is visszatalált az ösztönző német hatáshoz.

ANTROPOLÓGIA AZ 1930-AS ÉVEKBEN. PÁRHUZAMOK ÉS DIVERGENCIÁK

1930-ra a modern antropológusok tudományos közösségei intézményesültek Nagy-Britanniában, Franciaországban és az Egyesült Államokban, a tradicionálisabb, német orientációjú antropológusokhoz kapcsolódva nemcsak Németországban, hanem Skandináviában, Kelet-Európában, Brazíliában és másutt is. Modern antropológuskolóniák létesültek Dél-Afrikában, Indiában és Ausztráliában. Ezek még mindig eléggé kis csoportok voltak. Mindent egybevetve alig volt több mint pár száz hivatásos antropológus a világon, úgyhogy „iskolákról" beszélni ebben a kontextusban nem tűnhet igazán helyénvalónak. Csak nyolc év telt el Malinowski *Argonautái*nak megjelenése óta. Radcliffe-Brown még mindig ott volt Sydney-ben, és az

1930-as évek nagy részét Chicagóban fogja tölteni. Malinowskinak kevés diákja volt, egyikük sem produkált mindaddig semmi jelentőset. Virágkorát élte a diffuzionizmus és „az antropológia a karosszékből". Frazer 11 évet töltött professzorként Cambridge-ben. 1930-ban egyáltalán nem lehetett biztosra venni, hogy a modern antropológia talpon tud maradni Nagy-Britanniában, és a helyzet Franciaországban és Amerikában sem igen festett másként.

A modern antropológia megalapítói kis csoportot alkottak, és számos különbözőségük dacára sok minden közös volt bennük. A legfontosabb talán az volt, hogy mindannyian „a szokások részletes vizsgálatára" akarták alapozni az antropológiát „annak a törzsnek az egész kultúrájával való összefüggésében, amely ezt a szokást gyakorolta" (Boas 1896, 1940: 272). Ennek az idézetnek az a gondolat a lényege, hogy a kulturális vonásokat többé nem lehet izoláltan szemlélni. Egy rítus nem a feltételezett távoli múltból hátramaradt csökevény. Azzal az egész társadalommal való összefüggésében kell vizsgálni, amelynek a részét képezi itt és most. *Kontextusában* kell tanulmányozni. Az antropológia holisztikus tudomány – az a célja, hogy integrált egészekként írjon le társadalmakat vagy kultúrákat. Eddig egyetértett a négy alapító, és valójában hasonló elgondolások szolgáltak alapul a marxista, a durkheimi és a weberi szociológiának is, és ezek széles körű támogatásra találtak a tudományos berkekben a századforduló idején. Azt is mondhatnánk, hogy az a koncepció, hogy „a társadalom: rendszer", a legalapvetőbb minden szociológiai felismerés közül, nem meglepő tehát, hogy amikor az antropológiában is teret nyert, elméleti forradalmat váltott ki, amelyből a maga módján mind a négy alapító kivette a részét.

A diszciplína kicsinysége ellenére észrevehetők voltak a különbségek a nemzeti tradíciók között a módszer, a teória és az intézményi szerveződés tekintetében egyaránt. Később, az alapítók halála után öltött formát a róluk és az egymáshoz való viszonyukról kialakított kép a diszciplínán belül. Ezek a kialakult képek vagy mítoszok még mindig széles körben el vannak terjedve, és hozzájárulnak ahhoz, hogy e négy alapító feltűnőbb jellemzői elfedjék az összes többit. Ezért nem árt, ha az olvasó szeme előtt tartja azt a körülményt, hogy az antropológusok közti tudományos kapcsolatok nem kevésbé bonyolultak, mint az emberi kapcsolatok általában (Leach 1984). Így például Boas és Mauss egyetértett abban, hogy

nincs mély konfliktus a kultúrtörténet és a szinkronikus kutatások között, és ezért mindketten megőriztek némi érdekeltséget a diffuzionizmusban, míg Radcliffe-Brown és Malinowski nem tekintette eléggé tudományosnak ezt az irányt. Ez a megoszlás világosan tükrözi azt a tényt, hogy a két brit antropológus inkább el volt szánva a diszciplína „forradalmasítására", míg Franciaországban és Amerikában sokkal inkább hajlottak a folytonosság megőrzésére. De más válaszvonalak is ugyanilyen fontosak voltak. Radcliffe-Brown és Malinowski egyetértett abban, hogy az ő kutatásaik egy nagy, komparatív szociológiai projekt részét képezik, míg Boas, aki négyük közül a legkevésbé volt szociologikus indíttatású, gyanakvással figyelte azt a „franciás tudományt", amelyet Radcliffe-Brown képviselt Chicagóban, és mélységesen bizalmatlan volt a komparatív módszer iránt. Malinowski a maga részéről mintha mindenestül kerülte volna az összehasonlításokat. Ebben a tekintetben a német örökség egyértelműen egyesíti Malinowskit és Boast a „francia iskolá"-val szemben. De ez az egység sem teljes. Míg Radcliffe-Brown és Mauss elkötelezett módszertani kollektivisták voltak, akik „a társadalom mint egész" titkaiba igyekeztek alámerülni, Malinowski és Boas németes partikularisták voltak. De Malinowski partikularizmusa az egyén testi szükségleteire fókuszált, Boas pedig hitt a kultúra primátusában.

Ennek a négy embernek a pusztán személyes tulajdonságai is nyomot hagytak az új társadalomtudományon. Boas minden külön erőfeszítés nélkül tölthette be a jóindulatú apafigura szerepét az amerikai antropológiában. Olyan nagy volt a népszerűsége hosszú pályája során, hogy nyilvánvaló vakfoltja, bizalmatlansága az általánosításokkal szemben egy egész nemzedéknek is a vakfoltjává vált. Néhány kivételt leszámítva (akik közül a leghíresebb Ruth Benedict volt, 1934) a széles körű általánosítások hiányoztak az amerikai antropológiából egészen „Papa Franz" halála utánig, a második világháborút követő évekig. Nagy-Britanniában nem volt ilyesfajta konszenzus. Pályájuk nagyrészében Radcliffe-Brown és Malinowski harcostársak voltak a „funkcionalista forradalomban", de amint eltűnt a közös ellenség, előtérbe kerültek a kettejük közötti ellentétek, és a tanítványaik és a tanítványaik tanítványai buzgón reprodukálták a konfliktusaikat (4. fejezet). A Radcliffe-Brown-követők gúnyolódva hivatkoztak a malinowskiánus monográfiákra, mint amik tele vannak unalmas részletekkel, de híján vannak a használható gondolatoknak. A Malinowski-követők pe-

dig azzal szólták le oxfordi kollégáikat, hogy olyan modelleket fabrikálnak, amelyek amilyen koherensek, ugyanannyira összeegyeztethetetlenek is a tényekkel.

Végül voltak szisztematikus különbségek is a három nemzeti tradíció között, amelyek nem voltak sem tudományos, sem személyes jellegűek. Részben Boas népszerűségének köszönhetően, részben annak a körülménynek, hogy Amerikában több kutatási pénz állt rendelkezésre, az amerikai antropológia gyorsabban vált nagyobb, intézményesült diszciplínává, mint az európai. Amikor az Amerikai Antropológiai Egyesület (American Anthropological Association, AAA) megalakult 1902-ben, máris volt 175 tagja. 1939-ben csupán 20 professzionális antropológus volt azonban az egész Brit Birodalomban, és amikor a Brit Szociálantropológusok Egyesülete (British Association of Social Anthropologists, ASA) alakult meg 1946-ban, csupán 21 teljes jogú tagja volt (Kuper 1996: 67, Stocking 1996: 427).

Franciaországban más volt a helyzet. A francia akadémiai élet centralizáltabb volt, mint a másik két országé, és Párizs egy komoly presztízzsel rendelkező hatalmas, tehetséges és dinamikus szellemi elit gyűjtőpontja volt. Ehhez az elithez tartozni fontosabb volt a diszciplináris határoknál, az antropológusok ezért szoros együttműködésben voltak, és szakmai vitákban vettek részt szociológusokkal, filozófusokkal, történészekkel, pszichológusokkal és nyelvészekkel. Bár az antropológia itt is úgy intézményesült, mint másutt, ezt mégsem kísérte az az érzés, hogy itt egy új és forradalmi diszciplína készül formát ölteni, amely az elődeitől, más diszciplínáktól és más antropológiáktól való különbözéssel határozza meg magát. Így aztán a diszciplína nemzeti hagyományai közül a francia antropológia volt bizonyos értelemben szellemileg a legnyitottabb, ugyanakkor a leginkább elitista is.

Az 1930-as évek elejére határozottan megszilárdult a modern antropológia első három iskolája. Egy rövid évtized leforgása alatt vastag porréteg fedte be Tylor és Frazer viktoriánus antropológiáját, Morgan materializmusát és Graebner diffuzionizmusát. A korai elméletek közül néhány még az igazak álmát aludta, hogy aztán a következő nemzedékek újra felfedezzék, leginkább Marx és Max Weber művét. De egészében véve az antropológia vállalkozását friss, új és izgalmas tudományterületként fogadták, mint ami kulcsot ad az emberi létezés, a *condition humaine* megértéséhez. A kutatók csoportjai az egyes országokban kicsik voltak és rendkívül motiváltak, egyes esetekben (Mauss és Radcliffe-Brown követőire gondolunk) majdnem vallási kultuszok híveire emlékeztettek.

Európában Franciaországon és Nagy-Britannián kívül nem haladt ilyen nagy léptekkel az antropológiai kutatás átalakulása. Németországban a diffuzionisták befolyása érvényesült jóval a 2. világháború utánig, s csak az 1950-es években intézményesült igazán a szociálantropológia Skandináviában és Hollandiában (lásd Hannerz – Gerholm 1982, Vermeulen és Roldán 1995, *Az európai antropológia részleges történetéhez*), bár egyes holland tudósok már a 19. századtól kezdve nyomot hagytak a diszciplínán. Kultúrtörténet maradt a norma némi diffuzionista vagy evolucionista beütéssel Európában és másutt is olyan korokban, amelyeket átjártak az etnocentrikus előítéletek és nacionalista törekvések, és olyan korokban, amelyekben védelmére keltek az őshonos népek és kisebbségek méltóságának és emberi jogainak.

4. Terjeszkedés és intézményesülés

A dzsessz és a sztálinizmus, a *Kristallnacht* és Al Capone, vér a horizonton és kenyérért álló sorok az utcákon, a gyarmatbirodalmak megszilárdulása és a tömegkommunikáció megjelenése, a tőzsdekrachok és a jóléti állam kialakulása: az 1930-as évek pattanásig feszültek, mint az új és a kilövésre váró nyílvessző. A második világháború, egy minden addiginál borzalmasabb háború dübörög végig Európán és az egész világon. A tudomány készítette elő Hirosimát, a nacionalizmus Auschwitzot. Ezzel aztán, ha addig még nem, most végérvényesen kiürült és eltemetődött a végtelenül tökéletesíthető racionális individuum eszméje. Vagy mégsem?

A háború eltörölte annak a világnak az utolsó maradványait is, amelyben a viktoriánusok éltek és hittek. A felvilágosodás racionális individuuma és a romantika emocionális közössége mostanra egyaránt naivnak tűnt. Hamarosan összeomlottak a nagy gyarmatbirodalmak és velük együtt az igazolásuk, a *raison d'être*-jük, a „fehér ember terhe", és a *mission civilisatrice*, a civilizálós küldetés is, az a feltételezett feladat, hogy az európai civilizációt elterjesszék a világ minden szegletébe.

Talán meglepő módon éppen ezek az évek voltak azok, amikor az antropológia felvirágzott és érett tudománnyá vált. Az 1930-as évek nagyon produktívak voltak. Az alapítók első tanítványai ekkor kezdtek nyomot hagyni ezen a területen, és maguk az alapítók is aktívak voltak még. Még a második világháború sem zavarta meg komolyan ezt a fellendülést. Az Egyesült Államokban az egyetemi élet majdnem ugyanúgy folyt tovább, mint azelőtt, és Angliában is tovább folytatták munkájukat a tudósok. Evans-Pritchard önkéntes katonai szolgálatra jelentkezett, amelyet Szudánban és Észak-Afrikában teljesített 1940 és 45 között, de egyenruhában is sikerült adatokat gyűjtenie, és publikált is ezek alapján egy kevéssé ismert monográfiát 1949-ben. Még a megszállt Franciaországban sem volt elviselhetetlen a helyzet, és a háborúnak leginkább kitett területek, a „Bloodlands", a véráztatta országok, amelyeket először Sztálin foglalt el,

aztán Hitler, aztán megint Sztálin (Snyder 2011), amúgy is marginálisak voltak az új antropológia szempontjából. Néhány kérdés mégis tartósan lekerült a napirendről, és a kutatások és újabb státuszok finanszírozására szolgáló támogatások is szűkösebbek lettek. 1945 után a radikális reform újabb hulláma söpört végig az antropológián. A háború idejére esett Mauss és Radcliffe-Brown visszavonulása (1939-ben, illetve 1946-ban), Malinowski és Boas halála (1942-ben). A régi világ elmúlásával és azzal, hogy az alapítók nem voltak már útban, megérett az idő, hogy hangosan és világosan meg lehessen fogalmazni az egyéni törekvéseket. Ezt a történetet mondja el a következő fejezet, de előbb még térjünk vissza az 1930-as évekre.

MARGINÁLIS DISZCIPLÍNA?

Az antropológia most olyan kihívásokkal került szembe, amelyeket saját sikeressége hívott életre. A „forradalom", ahogy Radcliffe-Brown és Malinowski nevezték, több mint egy évtizeden át zajlott. Le voltak fektetve a megújított diszciplína módszertani, elméleti és intézményes alapjai. Kutatási programokat állítottak fel, pályázatokat nyújtottak be, támogatásokat nyertek el; szakmai barátságok, ellentétek és szövetségek épültek ki. A feladat most az volt, hogy bebizonyítsák ennek a tudományterületnek a hosszú távú életképességét. Diákokat kellett képezni, szakfolyóiratokat kiadni, monográfiáknak kompetens kiadókat találni, konferenciákat szervezni, megszólítani a médiát, politikusokat és tervezőket meggyőzni és – nem utolsósorban – állást találni az egyre nagyobb számú végzett és doktori fokozatot szerzett diák és kutató számára. Mindennek az elérése érdekében meg kellett zabolázni a forradalmi lendületet, és be kellett terelni a kiszámítható intézményes rutin medrébe. Adam Kupernek a brit szociálantropológia történetéről írott könyvében (1996) az a fejezet, amely ezzel a korszakkal foglalkozik, ezt a címet viseli: „A karizmától a rutinig". Max Weber is így fogalmazta volna meg: a karizmatikus újjáébredést rutinizálódásnak kell követnie, még ha vonakodva is. Az antropológiában a konszolidáció időszaka az 1930-as évektől az 1940-es évek végéig tartott. Angliában Radcliffe-Brown és tanítványai jártak ennek az élén, Amerikában Benedict, Mead, Kroeber és mások biztosították Boas szerteágazó

programjának folytatását, míg a francia antropológiában olyan ragyogó figurák, mint Marcel Griaule és Michel Leiris kölcsönöztek avantgárd és experimentális bukét ennek a diszciplínának.

Mint korábban már jeleztük, az új antropológiának kezdettől fogva volt valami európai marginális identitása. Az alapító atyák maguk is outsiderek voltak, és számos követőjük is mindmáig. Radcliffe-Brownhoz hasonlóan nomád, világjáró, „globális tudósok"voltak, akik nyughatatlanul cirkáltak különböző egyetemek között, felváltva voltak hol otthon, hol a terepen. Meglepően sokan voltak közülük személyükben is marginálisak. Néhányan külföldről jöttek, mint Malinowski és Boas – vagy Kroeber, Sapir és Lowie, akik szintén német nyelvterülethez tartozó országból származtak. Voltak, akik a gyarmatokról érkeztek: Fortes, Gluckman és Schapera Dél-Afrikából, Firth Új-Zélandról és Srinivas Indiából. Sokan származtak közülük zsidó családból, mint Mauss, Sapir vagy Alexander Goldenweiser. Sok volt köztük a nő is egy olyan korban, amikor a tudomány még mindig sajátosan a férfiak felségterülete volt – Mead és Benedict jól ismert, de ugyanehhez a nemzedékhez tartozott Malinowski tanítványai közül Audrey Richards (egy úttörő afrikanista) és Hortense Powdermaker (a terepkutatás módszereiről szóló egyik klasszikus alapmű szerzője).

A 19. századi evolucionizmustól eltérően a 20. századi antropológia abban az értelemben is marginális volt, hogy a „koszos pogányokat" egyenrangúnak tekintette a középosztálybeli nyugatiakkal. Malinowski holisztikus terepkutató módszere, Boas kulturális relativizmusa, és ahogy Radcliffe-Brown a társadalom egyetemes törvényeit kereste, ez mind azt sugallta, hogy minden társadalmat vagy kultúrát ugyanolyan módszerekkel kell vizsgálni, és hogy ezek lényegében egyenértékűek. Az „alulról való" kutatás már az antropológiai terepmunka védjegyévé vált. Más társadalomtudományokkal szemben, amelyek sokszor foglalkoztak nagy csoportokkal és sűrű populációkkal, az antropológusok az alul lévő népek nézőpontját vizsgálták, és majdnem ösztönösen szkeptikusak voltak az olyan politikusok és bürokraták „felülről" hozott döntései iránt, akiknek fogalmuk sincs arról, milyen is az élet „odalent". Úgy tűnik, tíz antropológusból kilenc politikailag radikálisnak mondható valamilyen értelemben. Radcliffe-Brownt, a kifogástalan angol úriembert „anarchista Brown"-ként emlegették diákkorában az orosz anarchista Kropotkin iránti rajongása miatt. Malinowski előszeretettel hasonlította össze a Trobriand-szigetek

lakóit az angolokkal az előbbiek javára, és ítélte meg az előbbieket az utóbbiaknál kedvezőbben. Boas militáns antirasszista volt, Mauss a szocialista mozgalomnak volt aktív résztvevője, ha nem is a marxista fajtából.

Valójában Boas pacifizmusa és az akadémikus berkekben jelentkező rasszizmussal szembeni szakadatlan (és sikeres) kirohanásai miatt nem volt népszerű politikus körökben és a Columbia egyetem felsőbb vezetésében (Silverman 2005: 264). Szókimondása egy adott ponton észrevehetően újabb státuszok finanszírozásának befagyasztásához vezetett (Silverman 1981: 161). Boas toronymagasan kiemelkedett az amerikai akadémiai mezőnyből. Tanítványának, Margaret Meadnek a könyvei, amelyek az amerikai középosztályt hasonlítják össze az óceániai népekkel, bestsellerek lettek, és erőteljesen hatottak az amerikai feminizmusra és kulturális radikalizmusra. És amikor Malinowskit 1926-os amerikai turnéja során hatalmas ovációval ünnepelték a Trobriand-szigetek lakóinak életéről hallgatósággal dugig tömött termekben tartott előadásai után, ennek világos volt az üzenete. Az antropológiában jelentős kritikai potenciál rejlett a kultúrkritika és a bennszülött népek melletti kiállás szempontjából.

Voltak, akik szerint a brit antropológusok hallgatólagosan elfogadták a bennszülöttek elnyomását Afrikában, Ázsiában és Óceániában, sőt aktívan együtt is működtek állítólag a gyarmati adminisztrációval hálából a kutatási pénzekért (lásd Asad 1973). Egy lelkiismeretes, alapos kutatás során Jack Goody (1995) egyszer s mindenkorra igyekezett a végére járni az igazságnak, és arra a következtetésre jutott, hogy ezek a vádak alaptalanok, és George Stocking (1995, 8. fejezet), a brit antropológia legtekintélyesebb képviselője és Kuper is (1996, 4. fejezet) egyetért vele ebben, Kimutatják, hogy számos brit antropológus kifejezetten bírálta a gyarmati rendszert. Goody továbbá megmutatja azt is, hogy a Gyarmati Hivatal és a különböző gyarmati adminisztrációk sosem finanszírozták vagy bátorították más módokon az antropológiai kutatást egyes speciális területeken vagy speciális csoportok körében. A kutatásokhoz anyagi támogatást sokszor csak Amerikából lehetett szerezni.

Igaz, hogy néhány gyarmati tisztviselő részesült némi képzésben Malinowski, Radcliffe-Brown és más cambridge-i antropológusok jóvoltából, és akad néhány példa olyan kutatásokra, amelyet a Gyarmati Hivatal megbízásából végeztek. Egészében véve azonban a gyarmati tisztviselők közömbösek voltak az antropológusok iránt, és ez kölcsönös volt.

Lehet továbbra is ragaszkodni ahhoz, hogy a brit antropológusok hajlottak arra, hogy olyan témákat helyezzenek kutatói érdeklődésük előterébe, amelyek közvetve vagy közvetlenül igazolták a gyarmatosítást. A politikai szerveződés iránti érdeklődés Afrikában például látszólag nagyon jól illeszkedik a gyarmati közigazgatásnak az érdekeihez (bár nem sok bizonyíték található arra, hogy ezt a kutatást bármikor is komolyan vették és használták volna). A politikai és gazdasági témák iránti érdeklődés majdnem teljes hiánya a Boas-tanítványok körében hasonlóképpen tükrözheti azt a tényt, hogy úgy találták: az őshonos észak-amerikai indián törzsek társadalmi-politikai szervezete már tönkrement, és csupán a szimbolikus kultúrájuk és emlékezetük maradt meg, amit tanulmányozni lehetett. Ez mindig úgy volt, és tény marad, hogy a kutatási programokat sajátos történelmi kontextusokban alakítják ki, ezért tudatosan vagy öntudatlanul magukon viselik ezeknek a kontextusoknak a lenyomatait.

Talán nem nehéz megérteni az antropológia marginális pozícióját. Ez a diszciplína olyan különös embereket toborzott, akik képesek meglenni hosszú távú terepmunkán (vagy legalábbis elviselni azt), nem valami fényes körülmények között. Malinowskinak a Trobriand-szigetek lakói közötti időzésétől kezdve erről szólt ez a dolog. Az antropológia tárgya maga is kívül esett a már kitaposott utakon: rokonsági rendszerek Afrikában, cserekapcsolatok hálózata Melanéziában és az észak-amerikai rituális táncok nyilvánvalóan nem tartoztak a mainstream tudomány érdeklődési körébe.

Minden marginalitás és individuális tendencia ellenére eléggé imponáló, ahogy az antropológia ezekben az években tekintélyes akadémiai státuszt szerzett. A karizmát végül sikerült eredményesen rutinra és intézményes befolyásra váltani. A következőkben azt vizsgáljuk, hogyan bontakozott ki ez a folyamat.

OXFORD ÉS A LONDON SCHOOL OF ECONOMICS, A COLUMBIA ÉS A CHICAGÓI EGYETEM

1930-ban valójában csak egyetlen tudományos központja volt az új antropológiának Angliában, a London School of Economicson (LSE), ahol Malinowski uralkodott Seligman jóindulatú felügyelete alatt 1924-től 1938-

ig. Az LSE-n Malinowski tanította a brit antropológusok majdnem egész generációját: Firth, Evans-Pritchard, Powdermaker, Richards, Schapera, Fortes, Leach és Nadel a legismertebb közülük. Az egyetlen személytől való függés kissé sérülékennyé tette ezt a miliőt, de miután Malinowski Amerikába távozott, Firth biztosította a folytonosságot, egy malinowskiánus funkcionalista, aki ott volt az LSE-n attól kezdve, hogy diákként odaérkezett Új-Zélandról 1928-ban. Oxfordban az 1930-as évek közepéig uralkodott a régi gárda, amikor Evans-Pritchard, majd később Radcliffe-Brown maga is megérkezett, hogy egy inkább elméleti beállítottságú környezetet alakítson ki. Cambridge-ből, amely valamikor az antropológia tudományának főerőműve volt, az antropológia majdnem teljesen kiveszett 1930-ra: Haddon 1926-os visszavonulása után már csak Frazer maradt – szerény, idős ember – a II. világháborúig, és az új társadalomantropológiát nem vezették be megfelelően mindaddig, amíg oda nem került Fortes, Jack Goody és Leach az 1950-es években.

1930-ban azonban mindez még a jövő zenéje volt. Evans-Pritchard terepmunkán volt Szudánban, majd elfoglalt egy tanári posztot a szudáni egyetem szociológia tanszékén. Radcliffe-Brown még mindig Sydney-ben volt, majd rövidesen átköltözött Chicagóba, ahol eltöltött még hat évet. A legjelentősebb intézményes fejlemény a brit antropológiában az 1930-as években a Rhodes-Livingstone Intézet megalapítása volt az észak-rodéziai (ma Zambia) Livingstone-ban, fiatal kutatók egy csoportja alakította meg Godfrey Wilson vezetésével. Az első ösztöndíjas kutatók között volt egy dél-afrikai, Max Gluckman, aki a következő évtizedek során úttörő kutatásokat vezetett a társadalmi változások témájában Dél-Afrikában (5. fejezet).

Radcliffe-Brown chicagói tartózkodása az 1930-as években nagyon gyümölcsöző volt, mert elősegítette nem Boas-követő antropológusok egy csoportjának létrejöttét egy kiváló amerikai egyetemen. Az a tanszék, ahol ő dolgozott, a szociológia és az antropológia 1892-ben alapított közös tanszéke volt, ahol az európai szociológia (Max Weber, Simmel) hatása kezdettől fogva igen jelentős volt, és úttörő kutatásokat folytattak az urbanizáció, migráció, az etnikai relációk és a parasztság témájában, etnográfiai módszereket használva már az 1920-as évek előttről. Radcliffe-Brownnak szociológiai irányultságú antropológiáját nagy érdeklődéssel fogadták ebben a csoportban, és ő komoly ösztönzést adott egyebek között olyan kuta-

tóknak, mint Robert Redfield, Sol Tax, Fred Eggen és Ralph Linton (5. és 6. fejezet).

Az amerikai antropológia vitathatatlan centruma azonban továbbra is New Yorkban volt, a Columbia Egyetemen, Boas fennhatósága alatt. 1930-ban éppen befejezte tanítványai második eresztésének kiképzését. Az első garnitúrából, akik 1901 és 1911 között doktoráltak nála, a német Kroeber és az osztrák Lowie Kaliforniába ment, hogy megalapítsa az antropológia tanszéket a Berkeley-n. A harmadik, az ukrán Alexander Goldenweiser a New School for Social Researchön kapott állást New Yorkban. A negyedik, a német születésű Edward Sapir alapította meg az etnolingvisztikát, és Chicagóban lett professzor – és egy ötödik, a lengyel Paul Radin (1883–1959) egyetemről egyetemre járt, újszerű etnográfiai műveket írt, ahol az adatközlők teret kaptak, hogy kifejtsék nézeteiket, és ezzel halála után az 1980-as évek posztmodern antropológiájának egyik ikonjává vált.

Az európai bevándorlóknak ezzel a tarkabarka társaságával szemben Boas tanítványainak második garnitúrája már ízig-vérig amerikai volt. A legnagyobb hatású Ruth Benedict, Melville Herskovits és Margared Mead lett közülük.

De az antropológiai diszciplína Amerikában kiterjedtebb és sokszínűbb volt, mint Angliában. A Columbia Egyetem dominanciája korántsem volt teljes körű, sok nagy hatású antropológus jelentkezett az országban az 1930-as, 1940-es években, aki nem kötődött Boashoz. Robert Redfield (1897–1958) volt az egyik. A parasztságkutatás volt az ő szakterülete, amelyet a tanítványaival Latin-Amerikában, Indiában és Kelet-Európában folytattak. A másik ilyen volt Leslie A. White (1900–1975), akiknek a mesterei között ott volt Sapir és Goldenweiser. White a Michigani Egyetemen vetette meg a lábát 1930-ban, ahol egy materialista, neo-evolucionista elméletet dolgozott ki kimondottan Boas ellenében. Nagyjából ebben az időben került a Harvardra a szociológus Talcott Parsons (1902–1979), ahol több mint négy évtizeden át dolgozott egy nagy szintézisen, egyaránt támaszkodva Max Weberre és Durkheimre, amelynek végül néhány prominens antropológus is a vonzáskörébe került. Ralph Linton (1893–1953), egy Polinézia-kutató, aki a Harvardon tanult az 1920-as években, kivételesen Boashoz kapcsolódott a pacifizmusa miatt, és Ruth Benedicthez az érzelmek tematizálásával, és kidolgozott egy valamelyest a Radcliffe-Browneéhoz hasonló társadalomelméletet. 1937-ben kezdte meg George P.

Murdock (1897–1985) élete fő művének, opus magnumának, a Human Relation Area Filesnak (HRAF), egy óriási adatbázisnak a kiépítését kulturális sajátosságokról a világon mindenütt, amelyet aztán egy fél évszázadon át használtak és kritizáltak a kutatók.

Ahogy romlottak a politikai feltételek Európában, és közeledett a második világháború, úgy jelentek meg Amerikában már beérkezett európai tudósok a náci megszállás alá került területekről. Nem csak zsidók, bár kétségkívül ez lehetett a legnagyobb létszámú csoport. Az egyik volt Malinowski maga, aki a Yale-en töltött néhány évet 1942-ben (Boasszal egy időben) bekövetkezett halála előtt. Egy másik volt a brit antropológus Gregory Bateson (1904–1980), aki korai kapcsolatot épített ki a strukturális funkcionalizmus és Benedict meg Mead pszichológiai irányultságú antropológiája között. Ott volt továbbá a magyar gazdaságtörténész, Polányi Károly (1886–1964), aki 1940-ben érkezett New Yorkba, ahol történészként kapott állást, és arra inspirálta Julien Stewardot, Kroeber és Lowie tanítványát a Berkeley-ről, hogy materialista, történelmi orientáltságú neo-evolucionista brandet dolgozzon ki Boas volt tanszékén. Végül a fiatal Claude Lévi-Strauss is ide menekült a megszállt Franciaországból, és New Yorkban töltötte a háborús éveket, ott dolgozta ki roppant nagy hatású rokonságelméletét (6. fejezet).

Később még kitérünk részletesebben is ezeknek a történéseknek némelyikére, most azonban vessünk egy pillantást Franciaországra, ahol Mauss és munkatársai megvalósították nagyszabású programjukat a gyakorlatban.

A DAKAR–DZSIBUTI EXPEDÍCIÓ

Az intézményesülés későn érkezett el a francia antropológia számára. Csak 1926-ban kezdődött meg a rendszeres képzés, amikor Mauss, Lévy-Bruhl és a dél-amerikanista Raul River (1876–1958) megalapították az etnológiai tanszéket a párizsi egyetemen. Az első diákok közül Marcel Griaule (1898–1956) nevét érdemes említeni. Miután részt vett egy etiópiai expedícióban 1928-ban, Griaule elindította és vezette a rendkívül ambiciózus Dakar–Dzsibuti expedíciót (1931–33-ban), amelyet a francia kormány finanszírozott, és amelyben kutatók egy interdiszciplináris csoportja utaz-

ta végig a francia gyarmati Afrikát Szenegáltól Etiópiáig. Az expedíció anyagot gyűjtött az új Musée de L'Homme (Embertani Múzeum) számára, amelyet Rivers vezetése alatt nyitottak meg az 1937-es párizsi világkiállítás alkalmából. Az expedíció hatalmas anyagot hozott haza, és ebben az értelemben nagyon sikeres volt.

De Griaule elégedetlen volt az alkalmazott módszerekkel. Ő volt az első francia antropológus, aki a hosszú és intenzív terepmunka híve volt az egyes társadalmakban. A Dakar–Dzsibuti expedíció során találkozott Malíban a dogonokkal, és úgy döntött, hogy itt fogja megvalósítani a terepmunkára vonatkozó elképzeléseket a gyakorlatban. Az a kutatócsoport, amelyet elindított, 25 éven át maradt ott egyfolytában a dogonok között, ennek köszönhetően ez az egyik legalaposabban tanulmányozott nép a világon. 1938-ban jelentette meg Griaule *Masques Dogons* (Dogon maszkok) című munkáját. Ez a komplex könyv részben mítoszok, maszkok és temetkezési rítusok empirikus dokumentálása, részben ezeknek a dogon társadalom más aspektusaival való összefüggéseit elemzi, ami a személyiség felfogásának vizsgálatában kulminált, ez egyébként Maussnak is egyik kedvenc témája volt.

1946-ban Griaule találkozott egy öreg vadásszal, aki bevezette őt a dogon kozmológiába. Ez a téma foglalkoztatta Griaule-t rövid élete hátralévő részében. A halála előtt még volt ideje kiadni a beszélgetéseit az öreg vadásszal. A *Dieu d'aux entretiens avec Ogotemmêli* (1948, angol kiadása 1975) interjúk és etnográfiai anyagok eleven keveréke, amely bestseller lett. De a teljes kozmológiát csak a halála után fejezte be és rendezte sajtó alá közeli munkatársa, Germanie Dieterlen (1903–1999).

Griaule volt az első francia antropológus, aki mindenre kiterjedő terepmunkát végzett, és a Sorbonne első etnológiaprofesszoraként betöltött pozíciójából nagyban hozzájárult a francia kutatási módszerek színvonalának emeléséhez. A hosszú távú terepmunka mellett foglalt állást. De ez nem jelentette azt, hogy az etnográfusnak egyedül kellene dolgoznia a terepen. A régi expedíciókból Griaule átvette az interdiszciplináris terepmunka modelljét. Hogyan is lehetett volna egyébként ilyen mindent átfogó módon tanulmányozni a dogonokat? Az audiovizuális technikák alkalmazásának is egyik korai híve volt, amelyek révén az adatokat finomabb felbontásban lehet rögzíteni, mint ahogy ez különben lehetséges volna. A dogonok fotografikus és filmes dokumentálása folytatódott Griaule halála után is, és egyedülálló képet ad arról, milyen változásokon ment át a társadalmuk közel 30 év alatt.

Griaule-nak a francia antropológiára tett hatása alapvető volt. Egy egész nemzedék nőtt fel az ő módszertani ideáljain, esztétikai preferenciáin, a vizuális antropológia és Afrika iránti érdeklődésén. Innen eredt az etnográfiai film francia *cinéma vérité* iskolája. Ez az iskola, amelyet Griaule tanítványa, Jean Rouch (1917–2004) vezetett, olyan filmeket állított elő, amelyek megmutatták a dialógust a filmet készítő team és az adatközlők között, és ezzel explicitté tették az ismeretszerzés körülményeit. Ezzel is a posztmodernizmus előfutárai voltak.

Griaule legeredetibb tanítványa Michel Leiris volt (1901–1990), aki etnológiai tanulmányai után bekerült az 1920-as évek szürrealista mozgalmába, később részt vett a filozófus George Bataille körül kialakult antiszürrealista csoportban, majd Griaule titkáraként részt vett a Dakar–Dzsibuti expedícióban. Afrikából visszatérve megírta *L'Afrique fantôme* (1934 – Afrika fantomja) című könyvét, ezt a filozofikus etnográfiai beszámolót, amely tele van éles szemű megfigyelésekkel arra vonatkozón, hogy milyen szerepet tölt be az antropológus a terepen. 1937-ben Leiris-hez és Bataillehoz csatlakozott egy másik etnológus és volt szürrealista, Roger Caillois (1913–1978), aki korábban Mauss munkatársa volt, hogy megalakítsák a legendás Collège de Sociologie-t. Ebben szemináriumokat szerveztek és tanulmányokat publikáltak a hatalomról, a mitológiáról, a szentségről, ami később ösztönzően hatott a francia materialista antropológusokra (7. fejezet), akárcsak azok a kísérletek, amelyeket Leiris és Caillois folytattak az antropológia, az irodalom és a pszichológia határterületein.

30 évvel a Dakar–Dzsibuti expedíció előtt, és majdnem 15 évvel azelőtt, hogy Malinowski ellátogatott volna a Trobriand-szigetekre, Maurice Leenhardt (1878–1954) spontán módon belekezdett az egyik leghosszabb terepmunkába a világtörténelemben, az új-kaledóniai kanakok körében, Melanéziában. Leenhardt misszionáriusként ment oda 1902-ben, és ott maradt egészen 1926-ig, kombinálva a szisztematikus terepmunkát a kanak kultúrának az alkohol és az imperializmus romboló hatásával szembeni szenvedélyes védelmezésével. Visszatérve Franciaországba Mauss és Lévy-Bruhl támogatásával megkapott egy egyetemi állást Párizsban, és 1941-ben meghívták professzornak az École pratique des hautes études-re. Leenhardt munkája figyelemre méltó nemcsak mindenre kiterjedő volta

és etnográfiai részletessége miatt, de azért is, mert árnyaltan foglalkozik a kultúrák közötti fordítás kérdéskörével, egy olyan témával, amely az 1970-es éveket megelőzően nem sok figyelmet kapott az angol nyelvű antropológiában.

Ebben az intézményépítő szakaszában a francia antropológia úgy fejlődött, hogy nemigen figyelt az angliai és amerikai fejleményekre. Érdemes ugyanakkor megemlíteni, hogy a francia antropológusok kulcsszerepet játszottak számos latin-amerikai országban a modern antropológia meghonosítása terén. Alfred Métraux (1902–1963), Mauss svájci tanítványa és kiváló dél-amerikanista alapította meg Argentínában az etnológiai intézetet (Universidad Nacional de Tucumán). És Mauss munkatársa, Paul River a második világháború éveit azzal töltötte, hogy antropológiai intézeteket állítson fel Kolumbiában és Mexikóban. Ezekben az országokban, ahol az amerikai befolyás is erős volt, összetalálkozott a francia és az amerikai tradíció, és igen hamar össze is olvadt.

KULTÚRA ÉS SZEMÉLYISÉG

Míg Boas érdeklődése rendkívül széles körű volt, a tanítványai hajlottak a specializálódásra. Mindegyikük egy-egy részt folytatott mestere átfogó vállalkozásából, és közben egyaránt a mestere hű követőjének, boasiánusnak tarthatta magát. Többnyire mégis azt szokták mondani, hogy az egyenes leszármazási ág Boastól Ruth Benedict (1887–1948) és Margaret Mead (1901–1978) kultúra- és személyiségközpontú iskolájához vezet. Benedict közeli barátja volt Boasnak, és kapcsolódott hozzá intézményesen és szakmailag egyaránt. Tudományos pályáját a Columbia Egyetemen töltötte, de facto ő volt a tanszék vezetője az utolsó évben, Boas 1937-es nyugdíjba vonulása előtt. Végül mégsem ő kapta meg Boas tanszékét, az egyetemi vezetés a hadseregből idekerült Ralph Lintont részesítette előnyben, Ruth Benedicttel mint radikális Boas-követővel és ráadásul nővel szemben. Margeret Mead, aki az Amerikai Természettudományi Múzeumban dolgozott New Yorkban, szintén tanított a Columbián. Boashoz hasonlóan mindkét nő nagyon látványos közéleti szerepet is vállalt. A könyveket, amelyet írtak, emberek milliói olvasták világszerte, és jelentősen hozzájárultak az antropológia mint új tudományterület markáns nyilvános arculatának kialakításához. Mead a nagyközönség számára is jó előadásokat tudott tartani, ami tovább növelte a népszerűségét.

Számos más Boas-tanítványhoz hasonlóan Benedict és Mead sem sokat foglalkozott kutatásai során politikai és gazdasági témákkal, amelyek pedig olyan centrálisak voltak a brit strukturális-funkcionalista antropológia számára, inkább a pszichológiai témák (személyiség, érzelmek, értékek) és a kulturálisak (szocializáció, nemi szerepek, értékek) összekapcsolására törekedtek, amelyeket brit kollégáik többnyire elhanyagoltak. Amikor Benedict azt állította, hogy az érzelmek és a kultúra összefüggenek egymással, akkor egy bizonyos szempontból egyfelől csupán Wundtnak az etnopszichológia iránti régi érdeklődését folytatta, és a német romantika hatását terjesztette ki még jobban az amerikai antropológiában, másfelől azonban elég radikális lépést tett meg. Általában az volt a közvélekedés, nem utolsósorban a brit antropológiában, hogy az érzelmeknek semmi közük a társadalomhoz. A kultúra kollektív jelenség, míg az érzelmekről azt feltételezték, hogy azok individuális jellegűek. Mead és Benedict mégis azt állították, hogy az érzelmi minták átadhatók lehetnek, tehát ezek is részei a kultúrának. Bár sok bírálat is érte a műveiket, nem kétséges, hogy ők tették meg az első hathatós lépéseket a pszichológiai antropológia mint bevett antropológiai szakterület irányában.

Benedict szolid, bár szerencsétlen középosztálybeli családból származott, és már majdnem 30 éves korában kezdett antropológiával foglalkozni Boas és Goldenweiser irányítása mellett. Végzett némi terepmunkát északamerikai indiánok körében, de nagy hatását elsősorban két olyan könyvnek köszönhette, amelyek nem etnográfiai monográfiák voltak, hanem nagy léptékű komparatív munkák: *Patterns of Culture* (1934 – Kulturális mintázatok) és a *Chrysanthemum and the Sword* (1946 – Krizantém és kard). A *Patterns of Culture*-ben fejtette ki Ruth Benedict azt az elgondolását, hogy a kultúrát lehet úgy is elemezni, mint makropszichológiai sémát. Ahelyett, hogy az egyes kultúrák lényegét, szubsztanciáját próbálta volna katalogizálni, inkább az (ezekből adódó) olyan konfigurációkat igyekezett azonosítani, mint a kollektív 'személyiség', az 'emocionális stílus', vagy az emóciók 'esztétikája', amely áthatja az emberi cselekedeteket, érzelmeket és a gondolkodásmódot. Ruth Benedict ezt nevezte *ethosz*nak.

Az egyik legfontosabb empirikus szembeállítás a *Patterns of Culture*-ben két észak-amerikai indián törzs, a zuni és a kwakiutl törzs szembeállí-

tása. A zuniknál erős a csoportösszetartozás érzése, a politikai vezetés nem autoriter jellegű, a rítusok nem drámaiak, és a gyermeknevelési szokások szelídek. A kwakiutl indiánok azonban a kilengések és túlzások kedvelői – az ő nevezetes *potlatch* intézményük például, amelynek Boas és Mauss is nagy figyelmet szentelt, agresszív, látványos és kérkedő ajándékozási versengés. Benedict dionüszoszinak nevezte ezeknek az ambiciózus, hedonista egyéneknek az ethoszát, a nyugodt zunikét pedig apollóninak (mindkét fogalmat Nietzschétől kölcsönözte, ami gondolkodása német forrásait húzza alá). Benedict igyekszik azt is megmagyarázni, hogyan függ össze az ethosz a bevett társadalmi gyakorlattal és intézményekkel, és ezeken a helyeken a holizmusa közel kerül a strukturalista-funkcionalistákéhoz.

A második világháború idején Benedictet megbízták, hogy készítsen tanulmányt a japán nemzeti karakterről. Másik nagysikerű műve, a *Krizantém és kard* ezen alapult, és mindmáig nagyra tartják a Kelet-Ázsia-szakértők. A könyv leírja a japán kultúra ethoszát, és a centrumában fundamentális pszichikai feszültséget mutat ki az erőszak és a szépérzék között. Benedict Meaddel együtt módszert fejlesztett ki „a kultúra távolról való vizsgálatára" (írott források, vizuális és művészi médiumok és emigráns adatközlőkkel készített interjúk felhasználásával) olyan esetekben, amikor terepmunka végzésére nincs lehetőség (Mead–Métraux 1953). A háború után Benedict és Mead nagyszabású komparatív projektet vezetett ezzel a módszerrel: a Columbia University Research in Contemporary Cultures projektet az amerikai haditengerészet finanszírozásával. Ez a vállalkozás mintegy 120 kutatót foglalkoztatott hét nyugati és hét nem nyugati kultúra vizsgálatára. Ennek a munkának az volt az előfeltevése, hogy az egyes nemzetek nemzeti ethoszokat, személyiségtípusokat alakítottak ki. Ez a fogalom eléggé vitatott volt Mead korában, ma még inkább az. A nemzeti karakter herderi kategóriája mégsem tűnt el teljesen az antropológiából, és újra felbukkant az 1980-as évek új nacionalizmuskutatásaiban (8. fejezet).

Mead szülei társadalomtudósok voltak, olyan liberális értelmiségi családban nőtt fel, akik folyton költöztek egyik helyről a másikra. Mead 24 éves magabiztos fiatal nő volt, amikor elkezdte a terepmunkáját Szamoán. Ez a kutatás és a belőle írott monográfia volt talán az első malinowskiánus, részt vevő megfigyelésen alapuló, amerikai antropológus által végzett terepkutatás, amelynek egy holisztikus, mindenre kiterjedő

monográfia volt a hozadéka (Silverman 2005: 268). Mead később Új-Guineában végzett terepmunkát, ezután kötött házasságot Gregory Batesonnal (lásd lejjebb). Az aprólékos, fotografikus kutatás Balin, amelyet Mead és Bateson együtt folytatott (Bateson–Mead 1942), a testbeszéd leírására és elemzésére törekedett. A szerzők azt feltételezték, hogy az ethosz „kollektív érzelmei" kifejezésre jutnak a testnyelvben, és hogy az ő vizsgálatuk empirikus tartalommal tudja megtölteni Benedict állításait. Az 1970-es évek végén hasonló elgondolással jelentkezett Pierre Bourdieu francia szociológus-antropológus (jóval kidolgozottabb elméleti háttérrel), és a *habitus* Mauss-féle terminusát használta ebben a vonatkozásban.

Marxhoz hasonlóan Mead is egyszerre volt kutató és aktivista, és életének ez a két aspektusa elválaszthatatlanul összefonódott. A Marxhoz való hasonlítás bármennyire elrugaszkodottnak tűnjék is, mégsem teljesen alaptalan. Mead az amerikai feminizmus vezéralakja, fáklyája volt, és az eszméi ösztönzően hatottak a második világháború utáni évtizedek amerikai és nyugati liberális gondolkodására. A csendes-óceáni térségről szóló munkája arra tanította a fiatal amerikaiakat, hogy többféle megoldás létezik az élet kihívásaira, a fiatal amerikai nőket pedig arra, hogy a nemi szerepeken lehet változtatni (Marcus–Fischer 1986).

Aktivistaként egyszerű volt Mead üzenete: ha a kultúra formálja a személyiséget, akkor a személyiségen is lehet változtatni a kultúra megváltoztatásával. Első nagy sikerű, népszerű könyvében, a *Coming of Age in Samoa* (1928 – Felnőni Szamoán) címűben a szocializáció „szabados" jellegét állította szembe az amerikai középosztály szigorú, tekintélyelvű beállítottságával, azt állítva, hogy a fiatal lányok élete Szamoán örömtelibb, mint amerikai megfelelőiké. A *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) című kötetével együtt Mead Szamoa-könyve *Az Aranyág* (Frazer), a *Patterns of Culture* (Ruth Benedict, Kulturális minták), a *Krizantém és kard*, Gregory Bateson *Steps to an Ecology of Mind* (1972) és Lévi-Strauss *Szomorú trópusok* (1955) című műve mellett a legolvasottabb könyvek közé tartozik, amit antropológusok valaha írtak.

A kollégái sokszor az olvasóinál kevésbé lelkesen reagáltak Mead munkásságára. Ugyanakkor a Meaddel foglalkozó szakmai vitákat mindig befolyásolták politikai szempontok is. A legprominensebb bírálója (mint Benedictnek is) az Egyesült Államokban Linton volt, aki, mint már említettük, politikai ellenfele volt annak a liberális programnak, amit Boas és

tanítványai képviseltek. És az a körülmény, hogy ő kapta meg Boas tanszékét a Columbia Egyetemen, hosszan tartó konfliktusokat idézett elő az amerikai antropológiában, és mindmáig zavaró a szakmai vitákban. Mead (és Benedict) könyveit még a távoli Angliában is aggályoskodva fogadták, bírálták nem eléggé tudományos voltuk miatt, hogy nem kellőképpen megalapozott következtetéseket vonnak le a mentális állapotokra vonatkozóan, és megbízhatatlan adatok alapján általánosítanak. De még ebbe is belejátszottak külsőleges dolgok. Evans-Pritchard feltehetőleg a korabeli oxfordi kocsmaasztalok körül elhangzott véleményeket adja vissza pontosan, amikor úgy ír a Szamoa-könyvről, mint „társalkodó hangú, vagy inkább azt mondhatnám, nőiesen csevegő könyvről, amely hajlik a festői leírásra, amelyet »szélsusogás a pálmafák alatt« jellegű antropológiai írásmódként szoktam emlegetni, és Malinowski hozta divatba" (Evans-Pritchard 1951b: 96). Ahogy ez az idézet is sugallja, Meadet részben azért is bírálták, mert (rendkívül sikeres) nő volt. Részben azért is, mert Malinowski titkos követője volt, és mindketten hajlamosak a pszichologizálásra, ami a német hatásnak tudható be. Ez kölcsönöz némi hitelt a bírálatnak. Ezek a témák (7. fejezet) elzárták az utat az olyan materiálisabb kérdések elől, hogy vajon Mead terepmunkája felszínes volt-e, és lényegi következtetései ezért tényleg félrevezetőek-e, és hogy vajon az ő pszichológiai antropológiájának ez a konzisztensen kulturalista változata helytálló-e.

A pszichológiai antropológiát nemcsak Benedict és Mead képviselte. Linton, akit ma leginkább csupán a mikroszociológia terén végzett munkája alapján tartanak számon, a pszichoanalitikus Abraham Kardinerrel való együttműködésben szintén kidolgozta a pszichológiai antropológia egyik formáját. *The Individual and his Society* (1949 – Az egyén és társadalma) című könyvükben cáfolták Benedictnek azt a tételét, mely szerint a kultúrák 'karakterek' volnának, és azt állították, hogy a sajátos gyereknevelési gyakorlat személyiségproblémákat idéz elő, amelyek a társadalomszervezetben jutnak kifejezésre, ami azután csak felerősíti az eredeti problémát. Radcliffe-Brown chicagói tanításait Linton bírálta, mert redukcionistának tartotta, és a kultúrának egy olyan tágabb értelmezése mellett állt ki, amelyben a pszichológia kiemelt szerepet játszott.

KULTÚRTÖRTÉNET

Míg Benedict és Mead Boasnak a Wundthoz kapcsolódó pszichológiai érdeklődését követte, mások a kultúrtörténeti munkásságát vitték tovább. Kiváló példája volt ennek Alfred L. Kroeber (1876–1960), aki felső-középosztálybeli német zsidó családba született New Yorkban, és Boas első tanítványa volt. Azok után, hogy megalapította az egyik nagy amerikai antropológiai tanszéket 1901-ben, és felépítette a világ egyik vezető etnográfiai múzeumát, Kroeber a kaliforniai Berkeley Egyetemen folytatta a munkáját egészen 1946-os nyugdíjba vonulásáig. Boashoz hasonlóan Kroeber is ezermester antropológus, legfőbb érdeklődési területe mégis csak a kultúrtörténet volt, és számos terjedelmes történeti művet írt az európai és az Európán kívüli civilizációkról. Kroebernek hosszú ideig volt munkatársa a Berkeley-n Robert H. Lowie (1883–1957), aki osztozott ebben az érdeklődésben, de a materialista evolucionizmus felé is elmozdult, ami egyik kiváló tanítványát, Julian Stewardot hamarosan még nagyobb vitákat kiváltó következtetések levonására késztette.

Hosszú tudományos pályafutása során Kroeber óriási mennyiségű anyagot gyűjtött össze észak-amerikai indiánokról. A *Handbook of the Indians of California* (1925 – A kaliforniai indiánok kézikönyve) című ezeroldalas etnográfiai könyve és a későbbi, *Cultural and Natural Areas of Native Americans* (1939 – Az őshonos amerikaiak kulturális és természeti környezete) a történelem fontosságát hangsúlyozza az őshonos kultúrák megértésében. Kroeber már egy korai korszakában kifejezte elégedetlenségét az egyes vonásokat egyenként összehasonlító módszerrel, amelynek az evolucionisták voltak az úttörői, és ami még továbbra is általánosan elterjedt volt, főleg a német antropológiában alkalmazták (még Boas is élt ezzel a módszerrel egy időben). A vonásonkénti összehasonlítás felületes megközelítés szerinte. A kultúrák szerves egészek (egy majdnem durkheimiáus értelemben), amelyeket értelmük elvesztése nélkül nem lehet alkotórészeikre bontani. Kroeber úgy hivatkozott a kulturális egészre, mint a szuperorganikusra, olyan integrált rendszerként, amely több volt a biológiainál, mégis úgy tűnt, hogy megvan a maga veleszületett dinamikája, közel áll ahhoz, hogy a saját életét élje. Kroebert gyakran tartják szélsőséges metodológiai kollektivistának. „A szuperorganikus" című 1917-es cikkében (amely 1952-es kötetében újra megjelent) rámutat, hogy bizonyos

újításokat sokszor egyidejűleg fedeznek fel különböző népek különböző helyeken. Ez, hangsúlyozza majdnem hegeliánus kicsengéssel, azt bizonyítja, hogy a kultúrák élik a maguk életét, és a korszellem az egyéntől függetlenül jut bennük érvényre.

Bár Boas hasonló irányban érvelt még 1896 körül, ő és számos más munkatársa mégis úgy vélte, hogy Kroeber túl messzire ment. A kultúra nem az emberi lényektől független valami. Nem szabad eltárgyiasítani. Kroeber feltehetőleg megszívlelte ezt a bírálatot, mert pályája vége felé kompromisszumot ajánlott.

Az 1950-es években Kroeber számos közös projekten dolgozott (Parsonsszal és másokkal), és utolsó hozzájárulása az amerikai antropológiához egy nagy interdiszciplináris kutatási program volt, amelynek keretében az antropológusok a „kultúrát" tanulmányozták, a szociológusok a „társadalmat" (Kuper 1999). Ennek a projektnek a résztvevői között volt két fiatalember, David Schneider és Clifford Geertz, akiket bővebben bemutatunk majd a 6. fejezetben.

ETNOLINGVISZTIKA

A Boas-féle fatörzsnek egy másik elágazása volt a nyelvészetnek az antropológiával való szintézise, amelyet Edward Sapir (1884–1939) hozott létre. Sapir is német zsidó bevándorló volt, bár ő még gyerekként érkezett Amerikába. Számos amerikai indián nyelvet tanulmányozott, 15 évig dolgozott a Kanadai Nemzeti Múzeumban, Ottawában, és ő felügyelte a Chicagói Egyetem etnográfiai gyűjteményét. Aztán a Yale Egyetemre ment át, ahol egy új antropológia tanszéket alapított, majd vezetett korai haláláig. Sapirt tekintik a modern etnolingvisztika megalapítójának, és *Languages* (1921 – Nyelvek) című munkája mindmáig a nyelvészeti antropológia alapművének számít.

Tanítványával és későbbi munkatársával, Benjamin Lee Whorffal (1897–1941) dolgozták ki az ún. Sapir–Whorf-hipotézist a nyelv és a kultúra közti összefüggésről. Ez a hipotézis azt állapítja meg, hogy a nyelvek alapvetően különböznek egymástól szintaxis, nyelvtan és szókincs tekintetében, és ez a különbözőség mélyreható különbségekhez vezet azon a téren, hogy a nyelvhasználók hogyan észlelik és élik meg a világot. Egy

hopi nyelvet beszélő más világot észlel, mint akinek angol az anyanyelve. A hopi nyelvben kevés a főnév és sok az ige, és ezzel egy olyan világnézetet mozdít elő, amely mozgásokban és folyamatokban gazdag, tárgyakban szegény. Ezzel szemben az európai nyelvekben több a főnév és kevesebb az ige, ami miatt elfogultabbák egy olyan világszemlélet javára, amely a tárgyakra fókuszál. Ezt a felfogást sokszor bírálták, és némelyik bírálat azokra az érvekre emlékeztet, amelyeket Lévy-Bruhlnek a primitív mentalitásról szóló koncepciója ellenében hoztak fel. Ahogyan erre egyszer Bateson rámutatott, az a fő baj ezzel a hipotézissel, hogy ilyen vagy olyan szinten – nem lehet *nem* igaz. Nyilvánvaló, hogy a nyelv befolyásolja a gondolkodást, a kérdés csak az, hogy milyen mértékben és milyen módon jut kifejezésre ez a hatás.

Sapirral a nyelv és kultúra tanulmányozása, amely eredetileg a német hagyomány érdeklődésének a homlokterében állt, átkerült Amerikába, és hosszú éveken át majdnem tisztán amerikai szakterület maradt az antropológiában. De a háború után, különösen az 1980-as években ez a tudományterület hatalmas terjeszkedésnek indult. A Sapir–Whorf-hipotézis először a brit antropológiában vált témává az 1960-as évek elején, az ún. racionalizmus-vitában (6. fejezet). Újabban pedig számos etnolingvisztikai téma bukkant fel módosult alakban a kognitív antropológia virágzó területén (6. és 9. fejezet).

Sapir közvetítő volt az amerikai és az európai tradíciók között. Kellőképpen járatos volt a klasszikus szociológiában, és egyaránt jóban volt Radcliffe-Brownnal és Malinowskival amerikai éveik idején. Boas követői körében Sapirból lehetett leginkább teoretikus ösztönzést meríteni. Az ő kultúrafelfogása hatott Kroeberre, Benedictre és Meadre, és rajtuk keresztül az amerikai antropológusok többségére. Míg a kultúra Boas számára jórészt csak névleg volt integrált egész, Sapir lefektette a kultúra integrált voltára vonatkozó felfogás alapjait a nyelvre vonatkozó nyelvészeti felfogásnak megfelelően. Arra mutatott rá, hogy a kultúra integráns volta nem azt jelenti, hogy az egy kultúrához tartozók mindenben egyetértenek, de a nézeteltérések mögött van egy közös alap. Úgy van ez, mint a nyelvnél, hogy amikor veszekszünk, akkor is ugyanazt a nyelvet használjuk. Az antropológus feladata, akárcsak a nyelvészé, hogy feltárja ezt a rejtett és adottnak vett közös alapot a kultúra látható megnyilvánulásai mögött. Itt érezhető, mit köszönhet Sapir az európai szociológiának, és

észrevehetjük, hogy megelőlegezi azokat a gondolatokat, amelyeket röviddel utána többek között Lévi-Strauss is sokkal tovább visz. A kultúra körüli nagy amerikai vitában, amely az 1960-as években kezdődött, és tart mindmáig, a kritikusok előszeretettel kárhoztatják Benedictet vagy Boast, de rendszerint nem bántják Sapirt, akit sokkal kevésbé könnyű porrá zúzni.

A CHICAGÓI ISKOLA

Boas életében tehát egy egész sor kutatási projektet indítottak el, amelyek így vagy úgy az ő elgondolásait folytatták. Némelyik ezek közül egy idő múlva kezdett eltérni Boas saját alapelveitől – különösen vonatkozott ez az 1950-es, 60-as évek neo-evolucionista mozgalmára. De amikor a tanítványok nézeteltérésbe kerültek a mesterükkel, az ő kézjegye még akkor is felismerhető volt legalább közvetve majdnem mindenen, amit csináltak. Boas széles körű érdeklődése a kultúrtörténet, a régészet, a diffúzió, a nyelv, a szimbólumok és a pszichológia iránt az amerikai antropológiát sokkal változatosabbá tette az európai tradícióknál.

De mint már említettük, volt jó néhány olyan antropológus is Amerikában, akinek a szellemi gyökerei nem Boashoz nyúltak vissza. Az első számú példa erre a társadalomtudósoknak az a csoportja, amelyik Chicagóban rendezkedett be Robert E. Park (1864–1944), William I. Thomas (1863–1947) és munkatársaik védőszárnyai alatt a két háború közti időben. A legégetőbb kihívás a chicagói szociológusok számára az volt, hogy megértsék a chicagói metropolisz forró katlanában alakuló etnikai viszonyokat – az amerikai Délről érkező feketék és zsidók, írek, skandinávok, olaszok, lengyelek, litvánok között. Teoretikusan ezt a témát a chicagói iskola az „ökológiai elmélet" eszközeivel közelítette meg: úgy szemlélték a várost, mint társadalmi csoportok és intézmények által benépesített mikrokozmoszt. Metodológiailag a városi kihívásokat az etnográfia módszereivel vizsgálták. Az antropológusok itt egy olyan miliőbe kerültek, ahol az interdiszciplináris együttműködés volt a dolgok rendje. Visszatekintve elmondható, hogy ez a fajta kutatás évtizedekkel megelőzte a korát (Hannerz 1980). Városantropológiát műveltek és migrációkutatást egy olyan időszakban, amikor az antropológia még egyet jelentett távoli „eldugott"

kis közösségek tanulmányozásával; etnicitáskutatást végeztek jóval azelőtt, hogy az „etnicitás" terminust egyáltalán bevezették volna.

A nagyvároskutatásokon kívül a chicagói iskola leginkább arról lett híres, hogy a paraszti társadalmakat vizsgálta Latin-Amerikában, Kelet-Európában, és valamivel később Indiában. A parasztságkutatás német és kelet-európai szociológusoknak, történészeknek és közgazdászoknak az agrárközösségekkel kapcsolatos kutatásaira támaszkodott. Ezek közé tartozott az orosz Alekszandr Csajanov (1888–1938k), aki nagyjából az első világháború idején dolgozta ki a paraszti gazdálkodás elméletét, majd a sztálini tisztogatások áldozata lett, és nyugaton nem is ismerték a munkásságát az 1950-es évekig. Ennek az elméletnek a keretében arra a kérdésre keresi a választ, hogy miért olyan nehéz rávenni a parasztokat a nyereséges termelésre, és arra a következtetésre jut, hogy marginális, a létfenntartásra irányuló gazdálkodást folytatnak, és ezért nem szívesen vállalnak kockázatot. Bármilyen egyszerűnek tűnik is ez a felismerés, mégis alapvetően befolyásolta az elmaradottság antropológiai tanulmányozását. Egy másik jelentős kelet-európai, aki közvetlenül is hatással volt a chicagói iskolára, a lengyel költő és agrárszociológus Florian W. Znaniecki (1882–1958). Znaniecki szoros együttműködést alakított ki Thomasszal, és amíg Znaniecki Chicagóban volt, akkor fejezték be monumentális, ötkötetes művüket, *The Polish Peasant in Europe and in America* (1918–20 – A lengyel paraszt Európában és Amerikában) címmel. A lengyel szociológia később éppen az antropológiai módszerek úttörő alkalmazásáról lett ismert.

1934-ben már a helyén volt Chicagóban Thomas és Znaniecki első utóda, Robert Redfield (1897–1958). Redfield, aki gyakorlatilag a chicagói iskola szülötte és neveltje volt, először Sapir (1925 és 31 közötti) chicagói tartózkodása során került a boasiánusok, majd később Radcliffe-Brown hatása alá. Radcliffe-Brown Mexikóban végzett terepmunkát, és számos projektet vezetett Közép-Amerikában. Elméletileg ez a kutatás két kérdést tartott szem előtt: az első az volt, kijelenthető-e, hogy a paraszti társadalmaknak megvan a saját külön kultúrájuk, vagy az életmódjuk csupán a gazdasági szükségszerűség következménye. Redfield úgy válaszolt erre, hogy a parasztoknak éppúgy van kultúrájuk, mint mindenki másnak, és az ő hibridizált életformájukat nem tekintette más életformáknál kevésbé autentikusnak.

Redfield második kérdésfeltevése az volt, hogy miként lehet a lokális paraszti életről gyűjtött adatokat integrálni az országos, regionális vagy globális szintű folyamatokra vonatkozó ismeretek közé. Mivel a „parasztok" terminus, ahogy az antropológiában használatos, olyan megélhetési földműves közösségek megjelölésére szolgál, akik marginálisan részt vesznek a politika és a csere nem-lokális folyamataiban is, nem lehet úgy vizsgálni a közösségeiket, mintha elszigeteltek és önellátók volnának. Redfield kezdetben azt javasolta, kezeljük úgy ezt a helyzetet, hogy állítsunk fel egyszerű dichotómiát a falusi és a városi kultúra, vagy a (lokális, szájhagyomány útján átadódó) „kis tradíciók" és a (nem-lokális, írásbeliség útján közvetített) „nagy tradíciók" között. Ez a felosztás kulturális kritériumokon alapult, és nemigen tért ki a paraszti élet gazdasági és politikai aspektusaira, emiatt bírálták a parasztságnak az 1950-es években fellépő, materialistább beállítottságú kutatói. Az amerikai antropológián belül egy nevezetes vitában Oscar Lewis aláásta Redfield konklúzióit azzal, hogy újravizsgálta ugyanazt a mexikói falut, ahol Redfield a terepkutatását végezte, és az övétől nagyon eltérő következtetésekre jutott (Redfield 1930, Lewis 1951).

Redfield végül módosította a nézeteit, azt állítva, hogy a népi és a városi kultúra nem dichotóm, hanem ugyanazon kontinuum ellentétes pólusai, és ezzel belevette a modelljébe a migráció és a kulturális modernizáció (az individualizálódás és a szekularizálódás) folyamatait is. Ugyanakkor nem volt hajlandó feladni a szimbolikus kultúra hangsúlyozását, egy olyan szemléletmódot, amelyben sok amerikai antropológussal osztozott. Valójában Redfield kultúrafelfogása nemigen különbözött a Benedictétől. Az érdekelte, hogy megmutassa, a paraszti életforma hogyan hozott létre egy sajátos „kulturális karaktert" vagy ethoszt, nem pedig az, hogy feltárja a parasztság fölött uralkodó hatalmi struktúrákat.

A háború utáni években Chicago egy „második chicagói iskola" megszületésének lett a helyszíne, egy olyan mikroszociológiai hagyománynak, amely a személyek közötti interakciók részletes elemzésére összpontosította a figyelmét körülhatárolt, sokszor rövidtávra létrejött képződményekben (például egy intézményen belül). Ezt a megközelítést, amelyet sokszor *szimbolikus interakcionizmus*ként emlegetnek, szociológusok dolgozták ki, akik közül ketten később jelentős hatást gyakoroltak az antropológiára. Erving Goffman volt az egyik (5. fejezet), aki az interakciós rituálék és szerepjátékok kifinomult tanulmányozásával vált ismertté, ami hamarosan az antropológiai kánon részévé vált. A másik Raymond Birdwhistell (1918–1994), a kultúraközi kommunikáció és a testbeszéd kutatásának úttörője volt, s az ilyen témák iránti érdeklődésével Bateson és Mead nyomdokaiba lépett.

Vajon miért volt az antropológus közösség többi része olyan lassú abban, hogy érdeklődni kezdjen ezek iránt az új kutatási területek iránt? Egyfelől egyszerű a válasz erre a kérdésre. Sem a chicagói bevándorlókról – félig-urbanizálódott lengyel parasztokról –, sem egy modern kórház személyzetéről nem lehetett azt mondani, hogy volna „igazi" saját külön kultúrájuk, ezért „alkalmatlannak" találtattak arra, hogy az antropológiai kutatás megfelelő tárgyának minősüljenek. Az a felfogás, hogy egyes kultúrák „autentikusabbak" a többinél, tovább élt még hosszú idővel azután is, hogy az antropológusok többsége elvesztette érdeklődését „az ember természetes állapotára" vonatkozó „nagy elméletek" iránt (ahogy az Rousseau-nál vagy Morgannél megjelent). Az afrikai törzsek és a veszélyeztetett őshonos amerikai indiánok attraktívabbak voltak az antropológusok számára, mint a modernizáció által kialakított hibrid kultúrák. Ez a preferencia nem jutott explicit módon kifejezésre, és Radcliffe-Brown például a maga részéről nagy csodálója volt a Chicagói Iskola tevékenységének. Mindezzel együtt az „igazi primitívek" kutatóinak nagyobb volt a szakmai presztízse. És az ilyen prioritásoknak jó okai voltak. Az „igazi primitívek" szédítő sebességgel kezdtek eltűnni a föld színéről, és sürgető feladat volt, hogy dokumentálják az életmódjukat, még mielőtt túl késő lesz. Ez a megfontolás mindmáig rokonszenvesnek tűnhet, mivel az emberi létállapotra, a *condition humaine*-re vonatkozó minden általánosító megállapítás érvényessége múlik azon, hogy minél szélesebb körű és minél nagyobb mennyiségű komparatív adatot lehessen erről felmutatni.

ROKONSÁGTAN

Az amerikai kutatások széles skálája ellenére mégsem ez jut először eszünkbe az 1930-as, 40-es évek antropológiájáról. Sokkal inkább emlékszünk a brit strukturális-funkcionalistákra és az ő klasszikus monográfiáikra, amelyek nemcsak ragaszkodtak az „igazi primitívekhez", de az életkereteiket meghatározó mögöttes strukturális princípiumokat oly mó-

don írták le, amit módfelett „civilizáltnak" lehet nevezni. Ezeknek a tanulmányoknak a szerzői többnyire Malinowski egykori tanítványai voltak, közülük némelyek inkább Radcliffe-Brownhoz álltak közelebb. Ezekből a legprominensebb férfiakból (egy nő sem akadt köztük) volt, akit meghívtak vezető posztokra tekintélyes brit egyetemeken az 1950-es évek előtt is, de legtöbbjüknek – különösen Firth és Malinowski hűséges követőinek – erre még várnia kellett a következő évtizedig.

Malinowski egyik sztártanítványa, aki később Radcliffe-Brown strukturális-funkcionalizmusának legfőbb védelmezője lett, Meyer Fortes (1906–1983), egy dél-afrikai zsidó tudós, eredeti képzettsége szerint pszichológus volt. Fortes szakítása Malinowskival az 1930-as években elég drámai volt, és nem pusztán tudományos nézeteltérések váltották ki. Malinowski például állítólag arra szólította fel Fortest 1934-ben, hogy adjon írásbeli nyilatkozatot, amelyben elismeri, hogy minden gondolatát tőle, Malinowskitól kölcsönözte (Goody 1995: 37). Míg Firth, a szelíd természetű új-zélandi sztoikus nyugalommal és némi malíciával reagált Malinowski dühkitöréseire, Fortes megsértődött. Mindenesetre mire megjelent az igen gyümölcsöző hatású *African Political Systems* (Fortes–Evans-Pritchard 1940 – Afrikai politikai rendszerek), addigra nyilvánvalóvá vált, hogy Fortes érdeklődése sokkal közelebb áll a Radcliffe-Browné hoz, mint a Malinowskiéhoz. Az ő speciális területe a rokonság volt, egy olyan téma, amelyről Malinowski sosem írt részletesen, bár éveken át ígérgetett egy könyvet a rokonságról a Trobriand-szigetek lakóinak körében. Fortes 1932-ben kezdte meg első komolyabb terepmunkáját Aranyparton (ma Ghána), és az 1940-es és 50-es években sokat publikált a két legnagyobb és társadalmi összetételében leginkább komplex népről ebben az országban, az asantikról és a tallenszikről. *Dynamics of Clanship among the Tallensi* (1945 – A klánrendszer dinamikája a tallenszik körében) című könyvét a strukturális funkcionalizmus egyik csúcsteljesítményének tartják. Nagyrészt Fortes törekvéseinek tudható be, hogy a korszak brit antropológiáját sokszor rosszmájúan kinshipológiaként, rokonságtanként emlegették. Sokan, nem utolsósorban az amerikaiak közül úgy érezték, hogy a rokonságra pazarolt túlzott és kizárólagos figyelem a diszciplína holisztikus ambícióinak feladását jelenti.

1946-ban Radcliffe-Brown visszavonult, éppen, amikor életműve, a strukturális funkcionalizmus a csúcson volt. Radcliffe-Brown a primitív

társadalmak hajtómotorját látta a rokonságban, azt a valamit, ami egybefogja, összetartja ezt a társadalmat és a morális univerzumot, amelyben élnek. Ezt a felfogást igazolták és erősítették meg Fortes kutatásai, amelyek – masszív etnográfiai alapra támaszkodva – a Radcliffe-Brown-féle „mechanizmusokat" és strukturális princípiumokat tartották szem előtt. Fortes közeli szakmai szövetségese és barátja volt Edward E. Evans-Pritchard (1902–1973), aki 1946-ban váltotta Radcliffe-Brownt az oxfordi tanszékvezető professzori székben, és pályája első felében osztozott Fortes elkötelezettségében a strukturális-funkcionalista rokonságkutatás iránt, de más irányba mozdult el az 1950-es években (6. fejezet). Mint nemzedékéből a legtöbb antropológus, ő is Malinowskinál tanult a London School of Economicson, de a tanárai közé tartozott a Szudán-specialista Charles Seligman is a Torres-expedícióból. Seligman felügyelete mellett végezte Evans-Pritchard az első terepkutatásait Szudánban az 1930-as években, elsősorban az azandék és a nuerek körében. Evans-Pritchard és Malinowski sosem álltak közel egymáshoz. Malinowski tobzódott a Trobriand-szigeteki élet költői, részletes és érzékletes leírásában, míg Evans-Pritchard a társadalomelmélet és a metszően éles, elegáns és logikailag koherens, intellektuális elemzésekhez vonzódott szenvedélyesen. Evans-Pritchard volt a kivétel, amely erősítette a szabályt, hogy a korai antropológusok mind „outsiderek" voltak. Ez a talpig angol úriember, walesi neve ellenére, ahogy Leach (1984) jellemzi őt, valóban a brit felső osztályok megtestesítőjének tűnt (bár az apja tényleg walesi nyelven beszélő anglikán lelkész volt), amitől Malinowski mint külföldi (bár felsőosztálybeli külföldi) örökre el volt zárva.

Evans-Pritchardra már 1931-ben elég nagy hatást tett Radcliffe-Brown, amikor Oxfordban időzött kicsit Sydney és Chicago között. Mégsem tekinthető a durkheimiánus mester egyszerű tanítványának. Amikor Radcliffe-Brown visszatért professzorként Oxfordba, akkorra már Evans-Pritchard is ott tanított, és nemcsak hogy kiterjedt terepmunkát végzett különböző szudáni népek körében, de három évig szociológiaprofesszorként is működött Kairóban. Első könyve, a *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937 – Boszorkányság, jóslás és mágia az azandék körében) Radcliffe-Brown visszatérésének évében jelent meg, és rögtön a remekműveknek kijáró elismeréssel fogadták. Ez a monográfia a boszorkánysággal és hasonló hiedelmekkel foglalkozik a dél-szudáni földművelő

népek körében, és elemzésének vivőereje az egyik legtöbbet magasztalt és vitatott kétélű tézis az antropológiában: egyfelől úgy tekinti a boszorkányságot, mint biztonsági szelepet, amely ártalmatlan mederbe tereli a társadalmi konfliktusokat, integrációs eszköznek a legjobb durkheimi hagyományok szellemében, másfelől merész kísérlet arra, hogy értelmet adjon egy idegen és a saját terminusaival bemutatott gondolatvilágnak. Különösen figyelemreméltó, ahogy ezt a két megközelítést észrevétlenül összeilleszti egyetlen egységes egészbe. A hiedelemrendszer nemcsak stabilizálja és harmonikussá teszi a társadalmi rendet, de racionális és konzisztens is, ha adva vannak az azande gondolkodás logikai előfeltevései. Evans-Pritchard ezeknek a hiedelmeknek a prózai, magától értetődő és gyakorlatias oldalát hangsúlyozza. A gondolkodás és a hit nem elvont, a mindennapi élet konkrétságán kívül-felül lévő entitások, hanem ennek az életnek az elválaszthatatlan részét képezik. Néhány kommentálója (Winch 1958) eltúlozta Evans-Pritchard művének strukturális-funkcionalista dimenzióját, azt állítva, hogy a boszorkányságban való hitet „társadalmi funkciójára" redukálja. Mások (Douglas 1980, Feyerabend 1975) viszont ennek éppen az ellenkezőjét hangsúlyozták, szerintük Evans-Pritchard kimutatja, hogy a hit és a tudás *mindenütt* társadalmi produktum.

Evans-Pritchard második nagy műve 1940-ben jelent meg, ugyanabban az évben, amikor az a kötet, amelyet Fortesszel együtt adott ki az afrikai politikai rendszerekről. *The Nuers (A nuerek)* az azandéknál valamivel északabbra élő nép politikai szervezetének leírása, már inkább íródott Radcliffe-Brown szellemében. A könyv az akefális (állam nélküli, szó szerint „fejetlen") népek antropológiájának egyik központi problémáját teszi vizsgálat tárgyává, nevezetesen azt a kérdést, hogyan történhet meg a széles körű politikai mozgósítás centralizált vezetés hiányában. A könyv, amely érzékletesen idézi meg a nuerek életvilágát, egyúttal a kinshipológia, a rokonságtan bravúros mutatványa is. A konfliktusok a rokonsági leszármazási ágak mentén szerveződnek. A *szegmentáris* szerveződés elve – én a fivéremmel szemben, én és a fivérem az unokatestvéreinkkel szemben, fivérek és unokatestvérek a másod-unokatestvérekkel szemben és így tovább – áll az elemzés centrumában, amely ugyanakkor a patrilineáris rendszert keresztező kapcsolatok (például a házasság) konfliktusmérséklő hatását is kimutatta. Ez egy olyan aspektus, amelyet teljességgel kiaknázott egy újra elvégzett vizsgálat során Gluckman (1956). A zárófe-

jezetben Evans-Pritchard kifejti nézeteit a társadalmi struktúráról, amelyet Radcliffe-Brownhoz hasonló módon definiál, mint a társadalmi kapcsolatok olyan elvont rendszerét, amely a benne részt vevő személyek cserélődése dacára változatlanul fennmarad. Érzékelhető a folytonosság az azande-monográfiával is. Evans-Pritchard a rokonságot és a boszorkányságot a „gondolkodásmód" két példájának tekintette, és mindkét esetben azt igyekszik megmutatni, hogyan függ össze a gondolkodás azzal, amit Pierre Bourdieu (1990) később „a praxis logikájának" nevezett.

Fortes és Evans-Pritchard monográfiái a tallenszikről, az aszantikról, az azandékról és a nuerekről Seligman úttörő munkája után döntő szerepet játszottak abban, hogy a brit szociálantropológia regionális fókusza a csendes-óceáni térségről átkerült Afrikára, de ne feledkezzünk meg arról sem, hogy más jelentős brit antropológusok is dolgoztak Afrikában akkoriban: Richards a bembák, Schapera a tsuanák, Gluckman a zuluk, Forde a yakák körében. Az *African Political Systems* (Afrikai politikai rendszerek), amely tucatnyi brit antropológus tanulmányait foglalta magában, nyomatékos bizonyítéka volt a regionális hangsúly áttevődésének. Sokat idézett bevezetőjükben a szerkesztők az afrikai társadalmak három típusát különböztetik meg: kisléptékű egalitárius társadalmakat (nagyrészt vadászok és gyűjtögetők), állammal rendelkező társadalmakat (mint a Buganda királyság) és az érdekes, köztes típust, a leszármazáson alapuló szegmentált társadalmakat, amelyek közül a nuereké lett a példakép, amely decentralizált, mégis képes speciális célokra (például háborúskodáshoz) nagy, együttműködő csoportokat képezni. Mint látni fogjuk, a szegmentáris társadalmak évtizedekig foglalkoztatták az antropológusokat, és nemcsak a briteket (lásd Sahlins 1968). Az 1950-es, 1960-as éveknek a rokonságról folytatott nagy vitái során az *Afrikai politikai rendszerek*ben bemutatott modellt sokfelől érte bírálat. Voltak, akik szerint ez a modell túlságosan tökéletes, semhogy ráhúzható legyen a valóságos élet komplexitására. Mások egy új köntösben jelentkező evolucionizmust véltek felfedezni benne, emiatt bírálták. Megint mások (elsősorban Lévi-Strauss) főleg azt utasították el, hogy a leszármazás lenne a rokonság alapprincípiuma.

De a strukturális funkcionalizmus sem volt statikus tanítás, olyan elmélet volt, amely fejlődött, és végül túl is lépett önmagán. Az 1940-es évek két fontos könyv megjelenésével kezdődtek az afrikai rokonságról: *The Nuers*, *African Political Systems*. Az évtized három nem kevésbé fontos

mű megjelenésével zárult ugyanarról a régióról és ugyanarról a témáról: Fortes *The Web of Kinship among the Tallensi* (1949 – Rokonsági háló a tallenszik körében), Radcliffe-Brown és Forde *African Systems of Kinship and Marriage* (1950 – Afrikai rokonsági és házassági rendszerek) és Evans-Pritchard *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951b – Rokonság és házasság a nuerek körében) című művei. Az első két könyv virtuóz magabiztossága éles ellentétben áll az 1949–51-ben megjelent kötetekkel. Mindhárom könyv különbséget tesz kinship és descent, rokonság és leszármazás között. A rokonság az otthoni szférához tartozik, a leszármazás nyilvános és jogi jellegű. A rokonsági rendszer kategóriák stabil korpuszaként állt ott, ez kötötte össze az otthonit a nyilvános szférával. De ezek a kategóriák nem voltak valóságosak, ahogy Radcliffe-Brown feltételezte, csak „ideáltipikusak" (Max Weber kifejezésével élve). Lehetett változtatni, újraértelmezni, mással helyettesíteni őket, és a nyilvános és az otthoni szféra egyaránt magában foglalt olyan tényezőket, amelyek arra késztették az embereket, hogy manipulálják ezt a rendszert a saját érdekeiknek megfelelően: az az ember, akiről ma azt állítom, hogy az unokatestvérem, amikor a családomnak segítségre van szüksége a földek megművelésében, távoli rokonnak minősülhet holnap, amikor az apám örökségét kell elosztani. Az otthoni rokonság újabb tanulmányozása tehát a feszültséget hozta előtérbe a háztartáson kívüli és a háztartáson belüli erők között, a politika stratégiai játszmái és a mindennapi igények között. Ez a változás fundamentális volt, és Radcliffe-Brown nyilvánvalóan sosem tudta elfogadni (Kuper 1996: 92). A Radcliffe-Brown-féle stabil, pozitivista struktúra erők és ellenerők, ambivalens kategóriák és egymást keresztező lojalitások hálójává alakult, az 1940 körül a politikai struktúrára összpontosító figyelem a lokális és a lokálison túli folyamatok közti bonyolult interakciók tágabb felfogásának adta át a helyét.

A leszármazás, a lineage-kutatás egyik legfontosabb hozadéka az volt, hogy explicitté tette a politikai szerveződés és vezetés informális aspektusát. Az informális politizálás nemcsak a leszármazás-alapú társadalomban érvényesül, mindenütt szerepet játszik a modern világban is. Az 1940-es években az antropológusok még ellenálltak ennek az általánosításnak. De változnak a nézetek. A rokonságkutatás megkezdte hosszú útját a felé az ágas-bogas és önreflexív alterületté válás felé, ami mára lett belőle.

A FUNKCIONALIZMUS UTOLSÓ BÁSTYÁJA

1930-ban a brit antropológia vitathatatlan centruma a London School of Economics volt, Malinowski felségterülete számos tehetséges tanítványával Seligman türelmes védnöksége alatt. 1940-ben Oxford Radcliffe-Brown híveinek főhadiszállása lett, és rohamosan haladt a teljes hegemónia felé. 1950-re Radcliffe-Brown pártfogoltjai állásokhoz jutottak Cambridge-ben, Manchesterben és a UCL-en (University College London), a Malinowski-követők láthatólag alulmaradtak a tudományos élet feletti ellenőrzésért folytatott versenyben. De Malinowski öröksége még nem volt a múlté. A London School of Economics malinowskiánus erődítmény maradt, és Malinowski számos tehetséges tanítványa hallatta tevékenyen és elismerten a hangját az antropológia közegében, közülük Firth mellett kétségtelenül Edmund Leach volt a leghíresebb (5. fejezet).

Raymond Firth (1901–2002) volt az a London School of Economicson mindenekelőtt, aki Malinowski programjának közvetlen folytonosságát biztosította. A szülőhazájában, Új-Zélandon a maorik körében megkezdett munkáját követően érkezett Firth Londonba közgazdaságtant tanulni, de miután részt vett Malinowski legelső szemináriumán, átváltott antropológiára (Stocking 1995: 407). Úttörő munkát végzett a gazdaságantropológia terén, amivel később jelentős hatást fejtett ki. De teoretikus teljesítménye mellett (5. fejezet) Firth elsősorban empirikus kutató volt. Mesteréhez hasonlóan az interakciót és a társadalom életének szakadatlan folyamát izgalmasabbnak (és „reálisabbnak" tartotta) az elvont struktúráknál. Tizenegy könyvet publikált egy polinéz sziget lakóiról, a tikópiaiakról, akiknek a körében három alkalommal folytatott hosszabb terepmunkát. Leghíresebb monográfiája *We, the Tikopia* (1936 – Mi, tikópiaiak) 600 oldalas kötet, amely magán viseli a Malinowski-féle antropológia erősségeit és gyengéit egyaránt. A strukturális funkcionalisták nem győzték szapulni Firth mindenre kiterjedő, de szerintük semmitmondó beszámolóit, amelyek meg se próbáltak elegáns modelleket felállítani, vagy legalább kiemelni néhány intézményt, fölébe helyezni a többinek. A könyv hosszú, részletes etnográfiai leírásai mégiscsak sokkal jobban dokumentálták a „primitív" élet tényleges komplexitását, mint a szigorúan strukturális-funkcionális beszámolók.

Firth monográfiái jellegzetesen malinowskiánus tanulmányok, akárcsak Reo Fortune-nak az Új-Guinea melletti Dobu-szigetről, Isaac Schaperának

a Becsuánaföldről írott könyvei és Audrey Richardsnak az Észak-Rhodéziáról (a mai Zambiáról) írott munkája. Ezek a művek mind abból indultak ki, hogy a társadalom integrált, funkcionális rendszer, de ritkán taglalták részletesen ennek az integrálásnak a mechanizmusát. A feljövőben lévő oxfordi antropológia csiszoltabbnak, tudományosabbnak, koherensebbnek tűnt, és elméletileg mindenképpen fölényben volt vele szemben. Mindazonáltal az utolsó szót még nem mondták ki: Firth, akárcsak Malinowski, módszertani individualista volt, aki inkább figyelt az eleven emberek mindennapi életére, mint az ezt irányító mögöttes elvont jogi (Radcliffe-Brown) vagy logikai (Evans-Pritchard) princípiumokra. A folytonosan változó taktikai játszmák a cselekvők között érdekelték Firtht leginkább, és ez tette népszerűvé a módszertani individualistáknak a benne saját elődjüket felismerő, az 1950-es, 60-as években előtérbe kerülő nemzedéke körében.

NÉHÁNY BRIT OUTSIDER

A brit antropológia szűkre szabott, kicsiny, zárt, elitista közösség volt, tele konfliktusokkal. De alig pár év leforgása alatt mégiscsak kitermelte az antropológia néhány nagy klasszikusát. A miliő azonban továbbra is zárt volt, és hajlamos volt marginalizálni mindenkit, aki nem tartozott vagy a strukturális-funkcionalista, vagy a funkcionalista táborhoz. Jó példa erre A. M. Hocart (1884–1939), akinek a csendes-óceáni társadalmakról a két háború közti korszakban írott és akkoriban nagy hatású műve később feledésbe merült, aztán újabban alkalmilag újra felfedezték. Hocart 1909–14-ben végzett kutatást a csendes-óceáni térségben, először a Fidzsi-szigeteken, aztán Tongán és Szamoán is. Az ő érdeklődése történeti és kifinomultan strukturális is volt, és egyaránt távol állt mind Malinowski nyers pragmatizmustától, mind Radcliffe-Brownnak a minél egyszerűbb „törvények", „mechanizmusok" keresésére irányuló beállítottságától. Legfőbb érdeklődése a rítusokra és a társadalmi hierarchiára volt kihegyezve, és egy olyan összehasonlító módszert dolgozott ki, amelynek több köze van a francia antropológiához, mint a brit kortársakéhoz. A kasztokról szóló innovatív munkája (Hocart 1938) előbb jelent meg francia fordításban, mint angolul, és sűrűbben idézik a francia, mint az angol szakirodalomban. Hocart sosem kapott egyetemi állást Nagy-Britanniában, de ő követte Evans-Pritchardot a kairói egyetem szociológiaprofesszori székében, és ott is maradt korai haláláig.

További outsider még az osztrák Siegfried Nadel (1903–1956), zenetudós, afrikanista és a pszichológiai antropológia úttörője Nagy-Britanniában, aki végül Canberrában kötött ki az Ausztrál Nemzeti Egyetemen. Idesorolható még Daryll Forde (1902–1973), aki még Nadelnél is marginalizáltabb volt, régészetet tanult Angliában, aztán kulturális antropológiát a Berkeley-n Kroebernél és Lowie-nál. Angliába visszatérve – az ökológiai tanulmányok iránti akkoriban nem divatos hajlandósággal – erős szövetségesre talált Evans-Pritchard személyében, meg is hívták tanszékvezetőnek a University College Londonra (a UCL-re) 1945-ben.

A legérdekesebb fiatal brit outsider a két háború közti időszakban mégiscsak Gregory Bateson volt (1904–1980). Felső-középosztálybeli tudós családból származott. Apja, William Bateson, a neves biológus Gregor Mendel, a genetika megalapítója után nevezte el a fiát. Bateson is biológusnak tanult, amikor egy Cambridge-be tartó vonaton folytatott beszélgetés során Haddon eltérítette őt, és megnyerte az antropológia számára (Lipset 1982: 114). Hamarosan terepmunkába is kezdett Új-Guineában. Miután sikertelen kísérletet tett arra, hogy terepmunkát végezzen a bainingok körében, az iatmulokat kezdte tanulmányozni, egy síkföldi népet, amelynek a *naven*-rítusa adta a gerincét az első (és egyetlen) etnográfiai monográfiájának: *Naven* (1936).

Amikor Új-Guineában járt, konkrétan egy kenuban a Sepik-folyón, Bateson összetalálkozott Reo Fortune-nal és a feleségével, Margaret Meaddel, akik éppen terepmunkát végeztek a környéken. Ennek a találkozásnak a leírása (Mead 1972, M. Bateson 1984) klasszikussá vált az antropológia történetében. A találkozás minden szempontból nagyon intenzív volt. Ők hárman igen heves vitát folytattak az antropológiáról és általában az életről, vitatkoztak az általuk vizsgált népek közötti különbségekről, és merészen elemezték egymás közti személyes viszonyaikat is. Mire a köd eloszlott, Fortune és Mead elvált, Bateson és Mead pedig egybekelt, és Amerikába költözött 1939-ben.

Mead és Bateson találkozása jól megvilágítja a brit és az amerikai antropológia viszonyát ezekben az években. Bateson csodálatát Radcliffe-Brown elegáns intellektualizmusa iránt kikezdte, hogy betekintést nyert Benedict révén a pszichológia és az érzelmek világába. Vajon mi volna az

antropológia szerepe – hogy a társadalmiság alapelveit tárja fel, vagy leírja az emberi kommunikáció finom árnyalatait? És vajon kizárja-e egyik a másikat? Vagy létezik egy közös nyelv, amely képes átfogni mindkettőt? Bateson monográfiája ezeket a dilemmákat juttatja kifejezésre. A *navan*-rítust az iatmuloknál, amelybe beletartozik a nemi szerepek felcserélése mindkét nem részéről, és a férfiak által bemutatott látványos homoerotikus performanszok, Bateson három különböző elemzői nézőpontból közelítette meg. Az első egy Racliffe-Brown által inspirált társadalmi és strukturális nézőpont volt. A másodikat „eidosz"-nak nevezte, mint egy kultúra kognitív és intellektuális stílusát, a harmadik volt az „ethosz" (a Benedict-féle értelemben). Nagyon nehezére esett összebékíteni, nemhogy szintetizálni ezt a háromféle megközelítést, és végül fel is hagyott minden erre irányuló igyekezettel. A *Naven* tehát, ahogy 1936-ban eredetileg megjelent, úgy áll előttünk, mint megoldatlan rejtvény. Csak 1958-ban került sor a könyvnek egy második kiadására, benne hosszú függelékkel, amelyben a szerző megpróbálta összefogni a három különálló szálat.

Bateson monográfiája ambivalens mű volt, amelynek alig volt hatása a korabeli antropológiára. Brit kollégái nem tudtak vele mit kezdeni (Kuper 1996), de nőtt a tekintélye, amint világossá vált, hogy megelőlegezett számos olyan változást, amely az 1950-es évektől következett be az antropológiai diszciplína területén. Bateson tehát kritikusan viszonyult a „funkció" koncepciójához, amely szerinte teleologikus (azaz az okot megelőzi az okozat). A funkcionalista magyarázatokat szerinte mindig nagyon közelről kell szemügyre venni, hogy lássuk, vajon tényleg specifikálják-e mindazokat a szálakat, amelyeken keresztül az egész közösség céljai és „szükségletei" eljutnak a cselekvő egyénhez. Ez a funkció és a struktúra felől inkább a processzus és a kommunikáció felé fordítja a figyelmet.

Bateson kivételes gondolkodó volt, aki mindmáig elismerő kommentárokat vált ki, olykor egész könyvnyi terjedelemben (lásd Harries-Jones 1995). A háború után a kommunikáció és a folyamatok iránti érdeklődése révén számos kiváló tudóssal került kapcsolatba több terület élvonalából: pszichiáterekkel, pszichológusokkal, etológusokkal, matematikusokkal, ökológusokkal, biológusokkal és így tovább. Rövidesen interdiszciplináris figurává vált, aki jelentős teljesítménnyel járult hozzá olyan tudományos diszciplínákhoz, mint a pszichológia és a kommunikációelmélet (Bateson 1972), és úttörője volt kibernetikai modellek alkalmazásának az antropológiai magyarázatokban. Már a második világháború előtt Meaddel Balin végzett „fotográfiai terepkutatása" is jelezte hajlandóságát az antropológia határainak feszegetésére. A háború alatt közreműködött Benedict és Mead „nemzeti karakter"-kutatásaiban, és egy olyan kommunikációelméleten kezdett dolgozni, amelynek nagy hatása lett az antropológiára és azon kívül is (6. fejezet).

Helyénvalónak látszik úgy lezárni ezt a fejezetet, hogy ejtünk néhány szót Bateson pályájának kezdetéről. Eretnek és különc lévén egész életében Batesonnak az elméleti szintézisre irányuló első húzása a két háború közötti amerikai és brit antropológia közötti szakadék áthidalására irányult. Ő maga ezt az erőfeszítését sikertelennek tartotta. Ez is arra emlékeztethet minket, hogy a két tradíció között nagyon is valóságos volt a szakadék. Míg a Boas-féle kulturális antropológia nyomdokain haladó amerikaiak kultúrtörténetet, kollektív pszichológiát és etnolingvisztikát kutattak, addig a britek figyelme a társadalmi életre, a státus-viszonyokra, a rokonsági rendszerekre és a politikára irányult, a francia antropológia domináns irányzatai pedig egy harmadik utat követtek, erre még kitérünk a 6. fejezetben. Bár az antropológia történetének minden öntudatos krónikása azt fogja állítani, hogy az antropológia mindennel együtt egyetlen diszciplína volt, az Atlanti-óceán, de még a La Manche is hatékony demarkációs vonalat jelentett 1945-ben. És bár leegyszerűsítés volna kijelenteni, hogy ezek a határok mit sem változtak a 20. század második felében, naivitás azt hinni, hogy teljesen eltűntek. Ez a három nemzeti tradíció mindmáig rányomja bélyegét az antropológiára, noha egyre inkább gazdagítja a kölcsönhatás az antropológiai kutatás más nemzeti hagyományaival, amelyek némelyike régi és intézményesült, megszilárdult, mint Oroszországban, Kínában, Dél-Afrikában vagy Hollandiában, mások újabb keletűek, mint Brazíliában, Skandináviában vagy Japánban.

A következő két fejezetben átmenetileg felfüggesztjük ennek a könyvnek a kronologikus felépítését. Mindkét fejezet azzal a páratlan 20 évvel foglalkozik, amely a második világháború befejezése és a 60-as évek végén megindult új radikális mozgalmak között telt el. Míg az 5. fejezet az addig megszilárdult paradigmák felett egyre tornyosuló bírálatokat tárgyalja az Atlanti-óceán mindkét felén, és néhány újabb, kevésbé kollektivisztikus alternatívát, addig a 6. fejezet azt mutatja meg, hogy a szimbólumok és rítusok ereje hogyan vált fontos témává mindhárom nemzeti tradícióban, áthidalva régi megosztottságokat és újakat hozva létre ennek a folyamatnak a során.

5. A változás formái

A fegyverek elhallgattak, a bombázók leszálltak. Menekülők milliói kelnek útra Németország lerombolt városain át, Oroszország, Lengyelország, Belarusz és Ukrajna véráztatta, felperzselt földjein keresztül. Franciaország és Anglia súlyos megrázkódtatásokon ment keresztül, nagy birodalmaiknak hamarosan már csak az emléke marad meg. Ezzel szemben az amerikai gazdaság éppen ekkoriban kezdi megalapozni nagyhatalmi törekvéseit, egyre nagyobb iramban és tömegben bocsátva ki rózsaszínű Cadillaceket, televíziókészülékeket és nukleáris fegyvereket. Európa keleti felén a Szovjetunió sikeresen veszi fel a versenyt a „szabad világgal" a katonai hardver termelése terén, míg a (rózsa- vagy más színű) Cadillac egyre elérhetetlenebbnek tűnik. McCarthy kommunista, Berija kapitalista kémek után szimatol. A légkör feszült, az emberek egy eddig példa nélkül álló jövőnek néznek elébe, amely a közelmúlt rémségeivel a háttérben haladást ígér és Formica-konyhafelszerelést, vagy globális megsemmisüléssel fenyeget.

Nemcsak a gazdaságban, de – az antropológiát is beleértve – a legtöbb tudományágban is Amerika vált a vezető nagyhatalommá, itt több volt a tudós, több pénz volt a kutatásra, jobb volt a felszereltség, több volt a szakfolyóirat és a konferencia, mint bárhol másutt. Az 1950-es években az olyan országok tudósai, mint Norvégia, akik eddig németül publikáltak, ha nemzetközi hallgatóságot akartak elérni, most áttértek az angolra.

A nácizmus rasszista tanításai lejáratták magukat, és sokan úgy érezték, hogy ideje volna a faj fogalmát a tudományból is száműzni. Majdnem minden, de mégsem egészen minden genetikus és biológus egyetértett abban, hogy a faji különbségek nem elég átfogóak ahhoz, hogy hatással legyenek a kultúrára. Gyakorlatilag minden szociálantropológus és kulturális antropológus ezt az álláspontot képviselte, amire meg is volt minden okuk, hiszen a diszciplínájuk Bastian és Tylor óta „az emberiség mentális egységének" feltételezésére épült. Amikor nemzetközi antirasszista kiáltványokat kellett fogalmazni és aláírni, kézenfekvő volt antropológusokat bevonni. Így lett az Amerikába emigrált brit Ashley Montagu (1905–1999), egy Boas-tanítvány, aki a Columbián doktorált, az UNESCO fajokról rendezett 1950-es konferenciájának a titkára. A konferencia záródokumentuma, a „Statement on Race" (Állásfoglalás a rassz kérdéséről) egyértelműen leszögezte, hogy a biológiai tényezőknek elhanyagolható a jelentősége az emberi természet alakításában.

A második világháborút követően fújdogáló szelek hangsúlyozottan univerzalisztikusak voltak, az emberiség egységét hirdették és egyenlő emberi jogokat. Ahhoz képest, hogy milyen mértékben kapcsolódtak az antropológusok ehhez az ideológiai trendhez – és sokan kapcsolódtak hozzá –, elég ambivalensek voltak. Egyrészt a kulturalista, antirasszista nézeteket hirdette Montagu népszerű és nagy hatású könyvek egész sorában, amelyeket nem kevésbé széles körben vitán felül állónak, úgyszólván triviálisnak tartottak. A legtöbb antropológus feltehetőleg pártolta a gyarmati rendszer felszámolását is, ami egy másik univerzalista projekt volt. Másrészt azonban a kulturális relativizmussal átitatott antropológusnak nehezére esett elfogadni azt a megalapozatlan térítő hevületet, amely észrevehetően benne rejlett ebben az új, univerzalista retorikában, akár a gyarmati felszabadító mozgalmakból, akár az amerikai külügyminisztériumból, akár az ENSZ felől áradt szét mindenfelé. 1947-ben az Amerikai Antropológusok Egyesülete, az AAA tett egy terjedelmes nyilatkozatot, amely az *American Anthropologist*ban jelent meg, jórészt Melville Herskovits fogalmazta, és lényegében az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatában eredetileg benne rejlő kulturális imperializmus veszélyére figyelmeztetett (AAA 1947). Ez a nyilatkozat a Boas-féle program erős pozícióját jelzi a korabeli amerikai antropológiában (Wilson 1997, Wilson–Mitchell 2003). De az amerikaiak ebben nem álltak egyedül. Lévi-Strauss még 1976-ban is azt állította, hogy a szabadság nyugati koncepciója minden egyetemes relevanciát nélkülöző történelmi vállalkozás volt. 1948-ban azzal támadta az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát, hogy a Nyugat berkein kívül nincs jelentősége (Pace 1986).

Antropológusokat kértek fel időnként az amerikai kormány megbízásából, és voltak, akik stratégiai jelentőségű információkkal szolgáltak a CIA számára. S bár ezek távolról sem vitathatatlan esetek, ezek miatt – nem úgy, mint radikális politikai nézetek miatt – ritkán tagadtak meg valakitől egyetemi kinevezést.

Nem sokkal a háború után a Boas-féle konszenzussal szemben egy erőteljes alternatíva alakult ki az Egyesült Államokban. Ennek a nyilvánvaló marxista kötődését nemigen ismerték el nyíltan, mivel a marxistává válás a háború utáni Amerikában nem volt éppen okos húzás egy olyan tudós egyetemi ember részéről, aki tartós egyetemi kinevezést és kutatási pénzeket szeretett volna kapni. Ennek az iránynak a kezdeményezői inkább Morgan felé fordultak, benne vélték megtalálni az alapító atyát.

Az 1946-os év tekinthető kapunak abba az élénk és expanzív korszakba, amelybe az antropológia akkor belépett. Fredrik Barth norvég antropológus ebben az évben kezdte meg Chicagóban a tanulmányait. Évtizedekkel később vibrálónak írja le a légkört, az egyetemet megtöltötték a frontról visszatérő katonák, akik katonai ösztöndíjjal tanulhattak, és új, addig példátlan vérfrissítést hoztak az amerikai egyetemi életbe (Eriksen 2013). Ebben az évben alakították meg a britek az Association of Social Anthropologists-ot (ASA, a Szociálantropológusok Egyesülete), ez volt az az év, amikor Evans-Pritchard lépett Radcliffe-Brown helyére Oxfordban, és Kroeber visszavonult Berkeley-ben, ahol 45 évig tanított, és ez volt az az év is, amikor Julian Steward tanítani kezdett Boas volt tanszékén, a Columbián. A diszciplína „forradalma" elmúlt, az intézményesülés kezdeti szakasza talán szintén lezárult, és megint a változás szele volt a levegőben. Steward neo-evolucionista programja pár éven belül saját pályán hívja ki Boas tanítását, Evans-Pritchard elveti a strukturális funkcionalizmust, Gluckmant kinevezik professzornak a manchesteri új antropológia tanszéken, amely hamarosan a politikai radikalizmusáról lesz híres, és arról, hogy a társadalmi változás foglalkoztatja, és Lévi-Strauss nagy tanulmánya a rokonságról, amely 1949-ben jelenik meg, örökre megváltoztatja az antropológiai diskurzust éppen a vesszőparipája, a kedvenc intézménye kapcsán.

Bár az antropológia sok irányba ágazott el a háború utáni években, a főbb viták folytatódásának – és internacionalizálódásának – köszönhetően szorosabban integrálttá is vált, mint azelőtt. A differencák megmaradtak, de egymás kölcsönös ismerete az országhatárokon túllépve, sokkal szélesebb körben terjedt el. Az AAA éves találkozói fokozatosan globális találkozásokká váltak, és egymás folyóiratainak ismeretét egyre inkább adottnak vették.

Hiábavaló volna szimpla lineáris narratívát erőltetni a háború utáni két évtized komplexitására. Az a korszak volt ez, amikor az új-guineai fennsík

vált Afrikát háttérbe szorítva a legdivatosabb hellyé a fiatal terepkutatók számára, amikor a Karib-térség és Latin-Amerika kezdte betölteni az őt etnográfiai régióként megillető helyet, amikor a strukturalizmus kezdett megkerülhetetlen hatalommá válni, amivel számolni kellett, és jelentkeztek a szimbolikus, politikai és gazdasági elemzés új formái is.

Ebben a kötetben két tematikus fejezetre bontottuk az 1950-es, 60-as évek feldolgozását. Ez az első, a hosszabbik, azzal a fordulattal foglalkozik, amely a brit és az amerikai antropológiában ment végbe a praktikusabb, sokszor materiálisabb körülmények felé, amelyek előfeltételei a társadalom életének. A következő fejezet az ezzel ellentétes irányú fordulatot tárgyalja a szimbolikus kommunikáció és a jelentés felé, amely Franciaországban jutott a legerőteljesebben kifejezésre, de komoly visszahatása volt a másik két tradícióra is. Bár ez a szerkesztésbeli különválasztás reprodukálja a társadalom és a kultúra közötti vitatható dichotómiát, megvilágít divergenciákat és egybefonódásokat is az alakulóban lévő nemzeti tradíciók között. Az amerikai antropológia, amely egy ideig egyet jelentett a Benedict–Mead-féle „kultúra"-kutatással, egy eredeti holisztikus impulzustól, a „kultúra" Tylor-féle felfogásából fakadt, amelyben a társadalmi szervezet és a materiális világ természetes módon egyaránt jelentős szerepet játszott. Most ez a széles körű megközelítés új erőre kapott az új materialisták fellépésével. A francia antropológia, amelyet Durkheim széles szociológiai értelemben fogott fel, Mauss révén elérkezett a csere izgalmas problémájához. A csere, amelyet gazdasági terminusokban szoktak elgondolni – Maussnak köszönhetően – kommunikációként is újraértelmezhető. Megjelenik Lévi-Strauss, és a diszciplína fókusza elmozdulni látszik a szociológiától a szemiotika felé. Végül a britek, akik makacsul kitartottak tárgyuk szociológiai meghatározása mellett, ismét importálják a francia elméletet, ahogy korábban Durkheimmel is tették. Volt folytonosság és változás ezekben az elmozdulásokban. A nemzeti tradíciók közötti különbségek kezdtek elmosódni, de nem tűntek el teljesen.

NEO-EVOLUCIONIZMUS ÉS KULTURÁLIS ÖKOLÓGIA

Bár az amerikai antropológiában feljövőben lévő materialista iskola határozottan szembefordult Boasszal, Boas saját munkatársai és tanítványai

közül sokan mégis közelebb álltak az új elgondolásokhoz, mint hinnénk. A Berkeley-n Kroeber legalábbis nem kifogásolta, kollégája, Lowie pedig határozottan rokonszenvezett az új evolucionista projekttel, bár a saját leghíresebb *Primitive Society* (1920 – Primitív társadalom) című könyve Morgan *Ancient Society*jának megsemmisítő bírálatát tartalmazza. Akárcsak Boas, Lowie is elsősorban körültekintő, empirikus beállítottságú tudós volt, akit a tények mindenekfeletti tisztelete jellemzett. Képzett kultúrtörténész is volt, aki üres spekulációként utasította el Benedictnek a „nemzeti karakterre" vonatkozó nézeteit, és a diffuzionizmust vonzóbb magyarázatnak találta a társadalmi változásokra, mint az evolucionizmust, mivel a feltevései egyszerűbbek, és a tényekkel könnyebben ellenőrizhetők. De nem utasította el teljesen az evolucionizmust. Bár hajlott a téma általánosítására, úgy tűnik, elfogadta, hogy a kultúrák egyes esetekben ugyanolyan általános vonalak mentén fejlődnek, amely nézet ambivalens viszonyban áll, ha nem éppen ellentétes Boas történelmi partikularizmusával. Lowie bevezette a multilineáris evolúció, a többvonalú fejlődés fogalmát is, amelyet később jó hatásfokkal használt fel újra egyik tanítványa, Steward. Szemben a 19. századi antropológiára jellemző unilineáris evolúció, egyetlen vonalú fejlődés koncepciójával Lowie azt tartotta, hogy a fejlődés több különböző úton-módon mehet végbe. Ezek között az utak között voltak nagyjából némi hasonlóságok, de meglehetős variációk is. Amikor Steward belevágott az evolucionizmus modernizálásának projektjébe, ehhez kaphatott ösztönzést a mesterétől és – legalább hallgatólagos – támogatást is.

Ahogy Jerry Moore (1997: 166) rámutat, a történelmi és evolucionista nézőpontot könnyebben fogadták el Amerikában, mint Angliában, ahol végül úgy alakult, hogy a szociálantropológia jelentette kizárólag az egyidejű kutatást. A társadalmi változás nem volt téma sem Angliában, sem Franciaországban, ahol csak az 1960-as években került be az antropológia látóterébe a britektől inspirált afrikanista Georges Balandier és tanítványai munkássága nyomán. És leszámítva Daryll Forde-ot a UCL-en (University College London), *A nuerek* egyetlen briliáns fejezetét, valamint Barth 1956-ban megjelent „Ökológia és etnicitás Swatban" című cikkét, az ökológia is majdnem teljesen hiányzott a brit antropológiából.

Amikor a neo-evolucionizmus színre lépett Amerikában, ez nagyrészt két kutató, Julian Steward (1902–1970) és Leslie White (1900–1975) munkásságának volt köszönhető. Kortársai többségétől eltérően White, aki (1930 és 1970 között) 40 évig tanított a michigani egyetemen, elutasította azt a kulturális relativista felfogást, mely szerint a kultúrákat nem lehet elhelyezni, „rangsorolni" egy fejlődési skálán, bár ugyanakkor nyomatékosan elvetette azokat a morális konnotációkat, amelyeket a viktoriánusok fűztek hozzá az ilyen sémákhoz. White-ot a kulturális evolúció általános törvényei foglalkoztatták, Malinowskihoz hasonlóan rá is a kultúra biofunkcionalista felfogása volt jellemző, de ahogy ő látta, a kultúrának nem az a funkciója, hogy kielégítse az egyéni szükségleteket, hanem, hogy biztosítsa a csoport fennmaradását. Az ő *metodológiai kollektivizmus*a a Radcliffe-Brownéra emlékeztethet minket, de White nem hitt Durkheim tantételében, mely szerint a társadalmak önálló dinamikával bíró autonóm entitások. White úgy látta, hogy a társadalmak a saját ökológiai környezetükbe integrálódnak. Különbséget tett a kultúra technológiai, szociális és ideológiai aspektusai között; később ezekhez hozzátette még az „emocionális és attitűdszerű" aspektusokat is – ami egy főhajtás Benedict irányába (lásd Sahlins 1976). A technológiai dimenzió volt nála kulcsfontosságú, voltaképpen azt állította, hogy ez determinálja a társadalom életének szociális és ideológiai aspektusait is (White 1949).

White elmélete nem volt különösebben eredeti, bár egyértelmű technológiai determinizmusát sokszor juttatta eredeti módokon kifejezésre. A *The Science of Culture* (1949 – A kultúra tudománya) című művében például úgy határozta meg a kulturális fejlettség szintjét, mint ami a termelés és fogyasztás során az egyes lakosok által felhasznált energia mennyiségével mérhető. Az ilyesfajta kvantitatív törekvések hiányoztak a 19. századi evolucionistákból és a Boas-féle kulturális antropológiából, de előtérbe kerülnek majd az új amerikai materialisták körében.

White nézetei meglehetős ellenállásba ütköztek. Nemegyszer minősítették kommunistagyanúsnak a McCarthy-érában az 1950-es években. A kulturális antropológusok irrelevánsnak találták azirányú ambícióit, hogy az antropológiát a kulturális evolúcióval és a technika szociokulturális hatásaival foglalkozó egzakt tudománnyá tegye. Mindennek ellenére remek tanszéket alakított ki Michiganben, és a tanítványai közé tartoztak olyan szellemi nagyságok, mint Marshall Sahlins (aki később átment a Columbiára Stewardot hallgatni), a 20. század végi amerikai antropológia egyik kiemelkedő alakja.

Lowie, a kripto-evolucionista, erős fenntartásokkal viseltetett White technikai determinizmusa iránt, de bátorította Stewardot a materialista evolucionizmus egy olyan változatának művelésére, amely bár kevésbé determinista módon, de sokban hasonlított White koncepciójára. Steward maga, miután megvédte a disszertációját a Berkeley-n – egy „kultúra és személyiség" stílusban megírt sztenderd tanulmánnyal az őshonos amerikai indiánokról –, évekig régészként dolgozott, mielőtt átköltözött volna Washingtonba, ahol a szociálantropológiai intézetet vezette a tekintélyes Smithsonian Institution-ön belül, és szerkesztette a dél-amerikai indiánokról szóló hétkötetes kézikönyvet, amelyben egy francia antropológus, Alfred Métraux vett még részt jelentős mértékben. Steward finomított az elméleti hozzáállásán az 1930–40-es években, és amikor a Columbia Egyetemre került 1946-ban, már kiérlelt elméletet hozott magával, amelylyel provokálta a kollégáit és inspirálta a tanítványait. A Columbián töltött hat évében (amely majdnem pontosan egybeesett Polányi Károly otttartózkodásával) Steward a diákoknak egy igazán imponáló, impresszív csoportjával foglalkozott, akik hamarosan rányomták az új materializmus bélyegét az amerikai antropológiára: Elman Service, Stanley Diamond, Morton Fried, Eric Wolf, Sidney Mintz, Eleanor Leacock, Marvin Harris, Robert Murphy, Marshall Sahlins, Andrew Vayda, Roy Rappaport és mások mind Stewardnál (vagy utódjánál, Friednél) tanultak, és többen részt vettek közülük számos nagy és ambiciózus vállalkozásában.

Steward hiányolta az elméleti ambíciót a Boas-követő antropológusoknál, és White-hoz hasonlóan a technikai és ökológiai feltételek tanulmányozásában látott megfelelő potenciált egy általános elmélet kidolgozásához. De ahogy Lowie, ő sem lelkesedett az egyvonalú kulturális evolúció gondolatáért. Továbbá, míg White három kulturális alrendszert különböztetett meg, Steward szembeállította a kultúra magvát a kultúra többi részével. A kultúra magvát a technológia és a munkamegosztás képezi nála, ami jól megfelel az alap és a felépítmény (infrastruktúra és szuperstruktúra) marxi meghatározásának, de ezt a hatást Steward, akárcsak White, nem hangsúlyozta túlságosan. Inkább a tanítványai lettek aztán azok, akik a kevésbé totalitárius 1960-as években explicitebbé tették ezt a kapcsolódást a marxizmushoz. Steward befolyása a régészetre még erőteljesebb lehetett, mint az antropológiára, de három munkájával tartós hatást gyakorolt, különösen az amerikai antropológiára. Először is ő alapította meg a

modern *kulturális ökológiát*. Bár White is belevett környezeti tényezőket a magyarázataiba, Steward egy adott társadalom egészét és ennek biológiai környezetét nagyjából úgy szemlélte, ahogy egy ökológus szemléli az ökoszisztémát. Az ökológus szemével látta a társadalmat. Nála az alkalmazkodás volt a központi terminus, olyan intézményeket keresett, amelyek konkrétan előmozdították valamely kultúra fennmaradását az adott ökoszisztémában. Ezeknek az intézményeknek egy részét erősen meghatározta az ökológia, a technológia és a népsűrűség, másokat viszonylag nem befolyásoltak a materiális körülmények.

Másodszor Steward régészeti, történelmi és etnográfiai bizonyítékok alapján kidolgozta a multilineáris fejlődés, a többvonalú evolúció elméletét. Sajátos körülmények között, mint az égetéses földművelés száraz területeken, szerinte a kultúra magva (az alap!) nagyjából hasonló irányú fejlődést eredményezne különböző társadalmakban. Azzal, hogy általánosításait az általa tanulmányozott kultúráknak csak néhány fontosabb aspektusára terjesztette ki, és elméletének hatókörét olyan társadalmakra korlátozta, amelyeknek természeti feltételei összehasonlíthatók egymással, sikerült egy olyan evolucionizmust kidolgoznia, amely nem vezetett könnyen cáfolható spekulatív generalizációkhoz. Marxista és nem marxista elődeiktől és követőiktől eltérően sem Steward, sem White nem tekintette a felépítménynek vagy a szimbólumok világának minden aspektusát materiálisan determináltnak.

Harmadszor Steward (az egyáltalán nem materialista beállítottságú) Redfielddel együtt fontos úttörője volt a *parasztságkutatás*nak. A parasztok (mint önellátó földművesek a komplex társadalmakban, akik részben integrálva vannak a nemhelyi gazdaságba) mindeddig a világ népességének legnagyobb részét tették ki. Az, hogy a háború előtti antropológia nem érdeklődött irántuk, azt bizonyítja, hogy az antropológiai diszciplína akkor még mindig az egzotikusat kereste a tipikus rovására. Steward parasztságkutatása az 1940-es évek végén szervezett nagy lélegzetű Puerto Rico-projektje idején érte el a csúcspontját. Ez a projekt volt az első *area-study*, térségkutatás az antropológiában, és egyedülálló volt akkoriban azzal, hogy egybefogta a lokális és a regionális elemzést. Az antropológia történetében ez az első eset, hogy a nemzetállam és a világpiac aktívan szerepel az elemzésben. Steward tanítványai majd folytatják és finomítják Steward érdeklődését a paraszti társadalmak iránt a következő évtizedek-

ben, és jelentősen hozzájárulnak ahhoz, hogy az antropológiai mainstream figyelme az 1960-as, 70-es években a Karib-térség felé forduljon.

White és Steward elméleti erőfeszítéseinek legfőbb eredménye nem az evolucionizmusuk volt, hanem az érdeklődés, amelyet felkeltettek a társadalom és az ökoszisztéma közötti összefüggés iránt. A kulturális ökológia kialakulóban lévő iskoláját sokszor jellemezték úgy, mint a funkcionalizmus újabb formáját, ahol az ökoszisztéma váltja fel elsődleges funkcionális követelményként a társadalom egészét. De ez a bírálat csak részben helytálló. A kulturális ökológusokat a társadalmi változás érdekelte, és az idő múltával a társadalomnak brit elődeiknél árnyaltabb modelljét dolgozták ki. Ebben segítségükre volt az a jelentős haladás, ami a (biológiai) ökológiában ment végbe az 1950-es években, különösen annak köszönhetően, hogy kibernetikai modelleket tudtak használni az alkalmazkodás problémáinak vizsgálatára. Az 1960-as években a kulturális ökológia más téren is ösztönző forrásnak bizonyult egyes antropológusok számára. Bateson merített modelleket és ötleteket a kulturális ökológiából az általános rendszerelmélethez hozzájáruló munkáiban. Clifford Geertz, aki később a weberiánus értelmező antropológiájával vált ismertté, 1963-ban publikálta *Agricultural Involution* (Visszafejlődés a mezőgazdaságban) című művét. Ez a jávai földbirtokviszonyokról szóló könyv erősen magán viselte Steward hatását. Sahlins, aki később maga is a szimbolikus antropológia felé mozdult el, pályáját olyan könyvekkel kezdte, amelyekkel Steward (és White) érdeklődése irányában haladt tovább, és egy híres tanulmányában, amely a politikai vezetésről szólt az óceániai térségben, evolucionista perspektívában mutatta be a kontrasztot a melanéziai és a polinéziai törzsfők között azzal, hogy a politikai változatok magyarázatában a háztartások gazdálkodásának elemzésére támaszkodott. A legkonzisztensebb (és legkitartóbb) Steward és White követői közül mégiscsak Marvin Harris (1927–2001) volt, aki az 1960-as években dolgozta ki a saját nevével fémjelzett materialista evolucionizmust, amelyet kulturális materializmusnak nevezett (Harris 1979).

A kulturális ökológia csúcspontja talán Roy Rappaport *Pigs for the Ancestors* (1967 – Disznót az ősöknek) című monográfiája volt, amely hamar klasszikus alapművé vált. Rappaport (1926–1997) Fried tanítványa volt a Columbián, Bateson és Mead barátja és szövetségese, a cembaga maringok körében végzett terepmunkát az új-guineai fennsíkon. Az

1960-as évek elején különösen az foglalkoztatta, hogy megértsen egy komplex rituális ciklust, amelybe háborúskodás és háziasított sertések tömeges leöldöséseis beletartozott, színek szimbolikájával és egy *rumbim* fa ünnepélyes elültetésével. A kibernetikából ösztönzést merítő ökológiai elemzést alkalmazva erre a rítusra, szoros belső kapcsolatot mutat ki a cembagák világnézete és a környezetükhöz (a természeti környezethez, valamint a szomszédos embercsoportokhoz) való alkalmazkodás között. Abból a White által inspirált előfeltevésből indul ki, hogy az erőforrásokhoz való hozzáférés determinálja a kulturális alkalmazkodást, és annak az esztétikus nyelvnek a kifinomult (és nem determinista) elemzésével fejezi be, amellyel a cembagák leírják az általuk belakott környezetet. Sok bírálója tartotta ezt a könyvet ökológiai strukturális funkcionalizmusnak, ami nem sok teret hagy az egyéni motiváció és a kulturális dinamika számára. Rappaport a könyv 1984-es kiadásában hosszú utószóval válaszolt ezekre.

A kulturális ökológiai mozgalom másik csúcspontja, amely nagylélegzetű és széles körű mivoltában is manifesztálódott, a Chicagói Egyetemen „Man the Hunter" (Az ember mint vadász) címen rendezett szimpózium volt 1966-ban (Lee–DeVore 1968). Főként korabeli vadászokra és gyűjtögetőkre koncentrálva a legtöbb közreműködő – nagyrészt amerikai antropológusok – leginkább a környezeti alkalmazkodás értelmében fogta fel a kultúrát. Azt állították, hogy mivel a vadászat volt az emberség eredeti megélhetési módja, a társadalomra és az emberi természetre vonatkozó minden elméletnek előfeltétele a vadászó életmód szoros ismerete. Túl azon, hogy rávilágított a kultúra és a társadalom kulturalista és materialista felfogása közötti jól ismert feszültségre, ez a szimpózium azt is jelezte, milyen messzire távolodtak eddigre az amerikai kulturális antropológia egyes csoportjai Boastól és Benedicttől.

FORMALIZMUS ÉS SZUBSZTANTIVIZMUS

A materiális feltételek iránti érdeklődés más módon is kifejeződött, nemcsak a kulturális ökológiában, és nemcsak Amerikában. Az 1940-es évektől kezdve a gazdaságantropológia aldiszciplínaként fejlődött, mintegy tandemben a parasztságkutatással (Wolf 1966).

A gazdaságantropológiai kutatásnak volt már tekintélyes előtörténete. Malinowski *Argonautái*, Mauss *Tanulmánya az ajándékról* és sok más kisebb mű is közvetlenül foglalkozott a gazdasági viszonyokkal. A gazdaságantropológia megszilárdulásának úttörője mégiscsak Raymond Firth volt (4. fejezet). Firth, aki eredetileg közgazdász végzettségű volt, részletes tanulmányokat írt a maorik és a tikópiaiak gazdálkodásáról (Firth 1929, 1939), amelyekben az egyének pragmatikus stratégiáit emelte ki. Az 1950-es, 60-as években Firth folytatta a munkáját, olyan elméleti hangsúlyt adva hozzá, amire sokszor „formalizmus"-ként hivatkoznak (LeClair és Schneider 1968). A formalizmus azonban, amely azt állítja, hogy a klasszikus gazdaságtant kultúraközi vonatkozásban is lehet alkalmazni, nem kristályosodott ki külön „iskolává", még mielőtt a „szubsztantivista forradalom" kikezdhette volna.

Ha Firth volt az első formalista a gazdaságantropológiában, a szubsztantivizmus legfőbb ősatyja a magyar gazdaságtörténész és politikai reformista, Polányi Károly (1886–1964) volt. Emigrálása után néhány évig Londonban élt, aztán 1940-ben az Egyesült Államokba költözött, ahol hat évet töltött a közgazdaságtan professzoraként a Columbia Egyetemen (1947 és 1953 között), ami egybeesett azzal, hogy Steward is éppen akkor tanított ott az antropológia tanszéken. A *Great Transformation* (1944 – A nagy átalakulás) című könyvében Polányi azt állítja, hogy amit „gazdaság"-nak nevezünk, az egyáltalán nem létezik a prekapitalista társadalmakban, és ezért a klasszikus közgazdasági elméletet csak a kapitalista gazdaságokra lehet legitim módon alkalmazni.

A formalisták és szubsztantivisták közötti heves vita kiterjedt az antropológusokra, történészekre és közgazdászokra, és folytatódott jócskán az 1970-es évekig, amikor azzal az elég banális felismeréssel ért nem elég meggyőzően véget, hogy ezek az iskolák kiegészítik egymást. A felvetett kérdések mégis fundamentális jelentőségűek voltak, és különböző köntösben mindmáig fellelhetők. Leegyszerűsítve a formalisták azt feltételezték, hogy az ökonómia leírható a cselekvés olyan sajátos fajtájaként vagy formájaként, amelyben az egyének mindenütt a maximális előnyt igyekeznek elérni önmaguk vagy a háztartásuk számára. Amíg haszonmaximalizálással van dolgunk, gazdasági jelenségekkel állunk szemben. Ezen túlmenően, mivel a maximalizálás nem korlátozódik specifikus empirikus kontextusokra, hanem mindenfajta emberi interakcióban előfordulhat, a

gazdaságot úgy is lehet tekinteni, mint az emberi társadalmi élet egyik *univerzális aspektusát*. Ezt az attitűdöt, amely (univerzalista meghatározása ellenére) a metodológiai individualizmussal kompatibilis, a strukturális funkcionalizmus sok 1950-es, 60-as évekbeli bírálója magáévá tudta volna tenni. A szubsztantivizmus ezzel szemben azt állítja, hogy az ökonómia nem a cselekvés egyik univerzális „formája", hanem annak tartalma határozza meg. Polányi kifejezésével élve ez „intézményesülő folyamat" (Polányi 1957). A gazdaság speciális, történelmileg kialakult intézményeken belül létezik, azokra korlátozódik, legfőbb kategóriái a termelés, a forgalom (csere) és a fogyasztás.

A formalizmus ereje abban volt, hogy az egyének pragmatikus döntéseit emelte ki – ami a gazdasági cselekvés változékony és előreláthatatlan aspektusait hozza előtérbe. A szubsztantivizmusnak az az erőssége, hogy képes úgy leírni a gazdasági rendszereket, mint amiknek különböző fajtái vannak, és különböző racionalitással rendelkeznek. (A formalizmus csak egyetlen gazdasági racionalitást ismer el, a maximalizálást.) A szubsztantivisták nyitottabbak a történelmi vízválasztók, a kultúrák alapvető különbségei és az irreverzibilis változások elméleti megfontolásaira. A formalisták inkább gradualisták, fejlődési fokokban gondolkoznak. Polányi maga egy Sahlins által később továbbfejlesztett tipológia keretében a gazdaság három alapvető fajtáját különböztette meg: *reciprocitás*, *redisztribúció* és *piaci csere*. A *reciprocitás*nál, ami jellemzően a kisebb, nem hierarchikus, rokonságon alapuló társadalmakban fordul elő, nincs meg a nyereség-veszteség rövid távú számítgatása, és – ahogy erre Mauss az ajándékról szóló tanulmányában rámutatott – inkább az ajándékozó, mint a megajándékozott nyer azzal, hogy nő a presztízse. A *redisztribúció*nál, ami a hagyományos törzsfőnökségekre jellemző, a javakat összegyűjtik egy központban, ahonnan újra elosztják a népesség körében. A központ prioritásai alapján – sokszor a „nagylelkűség" látványos fitogtatása során – itt megint csak az nyer, aki az adományozó. Csak a *piaci cserénél*, ami a kapitalista társadalmakra jellemző, fordul meg ez a viszony, és az nyer, aki kapja, értéket halmoz fel és fektet be újra a nyereség-maximalizálás végtelen ciklusában, amelynek során a pénz játszik döntő szerepet. Ennek a három „ideáltípusnak" mindegyike sajátos intézményeken alapul (rokonság, állam, pénz), amelyek egymással keveredve is előfordulnak a tényleges társadalmakban. A piaci csere egyes elemei felbukkannak a rokonságalapú társadal-

makban, ahogy az ajándékcsere elemei is megtalálhatók a mi világunkban is. Polányi azonban különösen azokra a helyzetekre figyelt, ahol az egyik vagy a másik gazdaságtípus dominált, és ezzel a társadalmi fejlődésnek egy némileg evolucionista, háromszintes modelljéhez jutott el (ami eléggé bevett modell, ahogy a 2. fejezetben is láthattuk).

Az olyan formalisták számára, mint Firth és Herskovits, egy ilyen evolucionista tendencia elfogadhatatlan volt (Frankenburg 1967), ők igyekeztek a maximalizálásra törekvés által vezérelt gazdasági tevékenységet kimutatni mindenütt. A szubsztantivisták ezt etnocentrikusnak minősítették (Sahlins 1972), nekik Mauss volt a kedvenc klasszikusuk, aki a különbségeket hangsúlyozta a cselekvés uralkodó logikái között a különböző fajta társadalmakban.

Ez a vita aztán abbamaradt, amikor (a szubsztantivista és formalista megközelítést ötvözni próbáló) marxista közgazdaságtan került előtérbe. De hasonló jellegű viták továbbra is felmerültek az antropológia más területein, például a rítusok kapcsán, amikor Leach (1968) nem úgy határozta meg a rítust (szubsztantívan), mint ami valamilyen sajátos fajta intézményre korlátozódik, hanem mint bármely cselekvésnek bizonyos formális, kommunikatív *aspektus*át. Hasonlóképpen a házasodás és a leszármazás szerinti rokonságelmélet körüli vita is (6. fejezet) a rokonságnak (formalista) szövetségképző tevékenységként való felfogását állította szembe a rokonságnak (szubsztantív) korporációk kialakítására irányuló módszerként való felfogásával. Még azt is lehetne mondani, hogy a posztmodernizmus is (8. fejezet) a formalizmus egy sajátos fajtája volt, amennyiben az esszencializálás kiküszöbölésére törekedett – egy olyan tendencia kiküszöbölésére, amely diffúz folyamatok formális képződményeit különböző (szubsztantív) dolgoknak akarja tekinteni.

A MANCHESTERI ISKOLA

1950-re az intézményi terjeszkedésnek és a nyugdíjazásoknak köszönhetően a háború utáni brit antropológia vezető alakjai már majdnem mind biztos helyet találtak maguknak a fontosabb egyetemi tudományos intézetekben. Firth lépett Malinowski helyére a London School of Economicson 1944-ben, Daryll Forde professzor lett a University College Londonban

1945-ben, Evans-Pritchard Oxfordban 1946-ban, Gluckman Manchesterben 1949-ben (pár évvel azután, hogy eljött a Rhodes-Livingstone Intézetből), Fortes Cambridge-ben 1950-ben, és Schapera az LSE-n szintén 1950-ben, Leachet pedig Cambridge-be hívták tanítani 1953-ban.

Fontos nézeteltérések voltak ezen az eliten belül, amely kívülről nézve, nem utolsósorban az amerikai antropológia szétszórt terepe felől mégis szorosan integrált klánnak tűnhetett. Egy Firthszel folytatott vitában 1951-ben George P. Murdock azzal vádolta a briteket, hogy túlságosan összezárják a soraikat, és nem hajlandók részt venni az antropológia globális vitáiban (ezen inkább amerikait érthetett) (Stocking 1995: 432 ff). Mindazonáltal a brit antropológián belüli nézetkülönbségek elég valóságosak voltak. Fortes, Evans-Pritchard és Forde neve továbbra is a strukturális funkcionalizmushoz kapcsolódott, habár az utóbbi kettő egyre inkább alternatív utakat kezdett választani – Evans-Pritchard elvetette Radcliffe-Brown elgondolásait a társadalom természettudományáról (6. fejezet), míg Daryll Forde, aki a Berkeley-n töltött diákévei alatt került az ökológiai antropológia vonzáskörébe, ezt az érdeklődését követte a University College London, a UCL egyetemen is, ahol egy olyan tanszéket alapított és vezetett, amely egyedülálló volt Nagy-Britanniában ökológiai és materialista irányultságával. Firth, Richards és Leach a Malinowski-féle funkcionalizmus nagyon különböző brandjeit dolgozták ki, Leach esetében némi strukturalista fordulatot adva neki. Végül Gluckman és Schapera némileg közbülső terepet foglalt el. Strukturális funkcionalistának mondták magukat, de a tematikus tájékozódásuk közelebb állt Leach és Firth orientációjához, akiket hozzájuk hasonlóan a *társadalmi változás* tanulmányozása érdekelt leginkább. Ezek közül a vezéregyéniségek közül Gluckman, Leach és Evans-Pritchard vett részt a legközvetlenebb módon a brit antropológia arculatának átalakításában.

Az 1950-es, 60-as évek alapvető változásoknak voltak tanúi a brit hagyományban. Ezek közül a legfontosabbak egy részével, nevezetesen a fordulattal „a funkciótól a jelentés felé" a következő fejezetben fogunk foglalkozni. Itt most egy másik fontos változást fogunk tárgyalni, a fordulatot „a struktúrától a folyamat felé".

Ahogy korábban (a 4. fejezetben) láttuk, a strukturális funkcionalizmus az 1940-es években átalakuláson ment át. A társadalmi változás nem volt már tiltott téma, sem a konfliktus, sem a folyamat. Mindazonáltal

egyes tudósok elégedetlenek voltak azzal, milyen lassan megy végbe ez az irányváltás, másokat pedig egyenesen elárasztott a változás a maga realitásában az általuk tanulmányozott népek körében. Egyre nagyobb volt az egyetértés a tekintetben, hogy a strukturális-funkcionalizmus összes érdemei ellenére sem valami jó abban, hogy értelmezni tudja a változást. A változás pedig, ahogy ez egyre nyilvánvalóbbá vált, érvényesült mindenütt, nemcsak a gyarmatosított társadalmakban, ahol túlságosan is szembeszökő volt, hanem még az érintetlen primitív csoportok (például Új-Guineában) is a tökéletlen kohézió és az instabilitás állapotában leledztek. Úgy tűnt, hogy a változás az emberi létezés lényegi alkotóeleme.

Nem meglepő, hogy a társadalmi változás témája a brit antropológiában először azoknál a tudósoknál került előtérbe, akik olyan népeket kutattak, amelyek maguk is gyors, előre nem látott és visszafordíthatatlan változáson mentek keresztül. Az első példa erre az a kutatás volt, amelyet a Rhodes-Livingstone Intézetben vezettek (később aztán a Manchesteri Egyetemen is), s az urbanizáció, a munkaerő-vándorlás és a gyors népességnövekedés hatásait vizsgálta Afrikában. Ez úttörő jelentőségű kutatás volt mind a módszerét, mind a tárgyát tekintve, és nem kis mértékben volt felelőssé tehető a strukturális funkcionalizmus felszámolásáért – némileg paradox módon, mivel ennek az iskolának a legfőbb teoretikusa, Gluckman saját bevallása szerint is Radcliffe-Brown védőszárnyai alól került ki.

A Rhodes-Livingstone Intézetet (RLI) Godfrey Wilson (1908–1944) alapította 1938-ban, és vezette, amíg lemondásra nem kényszerítette a gyarmati adminisztráció 1942-ben (radikális politikai nézetei és pacifizmusa miatt). A nem kevésbé radikális Max Gluckman lépett a helyére. Wilsonra leginkább az „akkulturáció" vizsgálata miatt szoktak emlékezni *Essay on the Economics of Detribalisation in Northern Rhodesia* (1941–42) című tanulmánya alapján. Előre látta, hogy a gyarmatosítás végül jelentős kulturális változáshoz és „detribalizálódáshoz" (a törzsiség felbomlásához) fog vezetni. Évekkel később az RLI számos vezető antropológusa érvelt ezzel a felfogással szemben azt állítva, hogy a városi élet hatása az identitásra inkább a retribalizálódás (Mitchell 1956, Epstein 1958), mivel a migránsokat az új komplex helyzetben folyton emlékeztetik egy adott csoporthoz való tartozásuk szerinti identitásukra, szemben azzal a sok másikkal, amelyik ott van körülöttük az új, városi környezetben. Wilsonhoz hasonlóan az RLI sok kutatója vizsgálta Észak-Rodézia (ma Zambia) bányavárosait,

a Copperbeltet. Sok évig folytatott kutatásuk végül azt bizonyította, hogy a tradicionális társadalmi formák, mint a rokonság, megőrizhetők, sőt erősödhetnek is a gyors változás körülményei között – „feléledhetnek" a modern világban, új jelentést hordozva. Híres tanulmány volt ebben a témában Peter Worsley *The Trumpet Shall Sound* (1957 – Szóljon a trombita) című írása, a messianisztikus kargó-kultusz elemzése Melanéziában, amelyet a háború alatt a térség több szigetén megtapasztalt, hirtelen és rövid életű nyugati befolyásra adott kreatív reagálásként ír le. Hasonló megfontolások később is hasznosnak bizonyultak az etnicitás és nacionalizmus tanulmányozásában (7. fejezet). Worsley mint a kommunista párt tagkönyvvel rendelkező tagja nem kapott kutatási engedélyt sem Afrikában, sem később Új-Guineában, ezért a már meglévő szakirodalomra kellett alapoznia a tanulmányát.

Worsley, majd Gluckman irányítása alatt az RLI számos új kutatási területet nyitott meg a társadalmi változás témájában. A törzsi élet átalakulását vizsgálták – több terepkutató kísérte figyelemmel ugyanazokat a törzsi csoportokat mind a városban, mind addig megszokott, hagyományos környezetükben. Az etnicitást avagy a „retribalizációt" tanulmányozták (Mitchell 1956, Epstein 1958). A fajok közti kapcsolatokat vizsgálták a bányavárosokban egy olyan időszakban, amikor a faji megkülönböztetést még a szociológusok felségterületének tartották a brit antropológiában. Alkalmazott kutatásokban is részt vettek, ami addig példátlan volt az anyaországbeli egyetemi tanszékeken.

A kutatási módszerek elég újszerűek voltak, tényleg azt lehetne mondani, hogy a manchesteri iskola metodológiai teljesítménye volt a legjelentősebb Malinowski óta. Rengeteg félelmetes gyakorlati probléma merült fel a szervezetlen, konfliktusok szabdalta bányavárosok társadalmi életének tanulmányozása során, és ehhez Malinowski mesterműve az aprócska Trobriand-szigeteken végzett terepmunkájáról nem sok megoldást kínált. Néhány tudós kvantitatív módszerekkel próbálkozott, ami eddig meglehetősen szokatlan volt az antropológiában: James Mitchell, Arnold Epstein és Elisabeth Colson statisztikákat és regressziós elemzést használt, hogy pontos adatokat kaphasson a társadalmi távolság és a hálózat struktúrájáról. A hálózatkutatást, amelynek John Barnes (1954) volt az úttörője, arra találták ki, hogy feltérképezzék a változó formális és informális kapcsolatokat olyan emberek között, akik nincsenek egyértelműen helyhez kötve.

A „lépték" kategóriája, amelyet Wilson vezetett be, lehetővé tette, hogy az adatokat csoportosítani lehessen aszerint, hogy a társadalomszerveződés helyi, regionális, országos vagy globális szintjén bírnak relevanciával. A legfontosabb innováció kétségkívül Gluckman saját „szituációs elemzése" (lásd lejjebb), amelyet a tanítványa, Jaap van Velsen (1967) öntött formába a „kiterjesztett esetmódszer" címszó alatt. Az antropológiai módszertannak ezeket a fontos eszközeit mindmáig használják.

Szembeötlő a hasonlóság a chicagói iskolával, és a rodéziai brit kutatók talán tudatában is voltak ennek. De elsősorban mégiscsak brit antropológusok voltak. A manchesteri iskola sikere elválaszthatatlan volt a gyarmatosítás tényétől – ami ellen Wilson és Gluckman egyaránt aktívan küzdött – és azoktól a lehetőségektől, amelyeket kínált az anyaországi egyetemek és a periférián lévő jelentős kutatóhelyek közötti együttműködésre. A Manchesteri Egyetem számos diákjának tudott hároméves kutatási ösztöndíjat ajánlani a RLI-n (hasonló kooperáció működött a Cambridge-i Egyetem és az East African Institute of Social Research között az ugandai Makerereében, amelyet Aidan Southall, majd Audrey Richards vezetett).

A manchesteri antropológusok munkáiból mindenekelőtt az derült ki, hogy a változás nem egykönnyen vizsgálható téma. Nem lehetett, ahogy a strukturális funkcionalisták láthatólag feltételezték, egyszerűen azzal megérteni a változást, hogy leírjuk a társadalmi struktúrát, amilyen volt a változás előtt és után, és egyszerű transzformációs szabályokat posztulálni, amelyek „megmagyarázzák", mi történt a kettő között. Gluckman és munkatársai megmutatták, hogy ha a globális folyamatok lokális, helyi hatásait empirikusan vizsgáljuk, ezek a társadalmi kapcsolatok bonyolult hálójában oldódnak fel, amelyek állandó változásban és szakadatlan kölcsönhatásban vannak. Ez az elgondolás munkált Barnes „társadalmi hálózatok"-koncepciója mögött (amely végső soron Georg Simmeltől eredeztethető) szemben Radcliffe-Brown Durkheimhez kapcsolódó (és ennél sokkal statikusabb) „társadalmi struktúrájával". Így aztán a változás mint szabályszerű átalakulás egyik adott állapotból a másikba kezdte lassan átadni a helyét egy olyan felfogásnak, amely szerint a változás alapjaiban előreláthatatlan jelenség – számtalan egyéni kapcsolaton múlik, amelyek mindegyike reflexív és variábilis.

Max Gluckman (1911–1975) Oxfordban doktorált Evans-Pritchard és Fortes alatt. 1939-ben jött a RLI-ba, ennek volt az igazgatója 1942 és 1947

között, amikor radikális nézetei és a bányászok jogaiért való kiállása miatt nem engedték be Észak-Rodéziába, ekkor visszatért Angliába. Gluckman háttere baloldali beállítottságú dél-afrikai zsidóként nem ígért volna neki automatikus támogatást a brit tudományos intézményrendszerben. Evans-Pritchard és Fortes támogatásának köszönhető, hogy 1949-ben megkapta a manchesteri tanszék vezetését. Dél-afrikai kutatásainak jelentős része foglalkozott jogi és politikai konfliktusokkal és azok megoldásával (Gluckman 1968). Manchesterbe költözése után az 1950-es évek folyamán, és Zambia függetlenné válása után is még évekig továbbra is érezhető volt a hatása az RLI-re.

Gluckman elméleti beállítottsága eléggé egyedülálló elegy volt. Ahogy a tanítványa, Bruce Kapferer (2006) megfogalmazta, ő elsősorban strukturális-funkcionalista és durkheimiánus volt, és Durkheimhez és Radcliffe-Brownhoz hasonlóan a társadalmi élet mögöttes struktúráit kereste és az általuk az emberi tudatra kényszerített „cselekvés logikáját". Ezekhez a durkheimiánus alapokhoz tette hozzá Gluckman a kritikus esemény, a fordulópont, a *krízis* fogalmát. Ehhez Siegmund Freud osztrák pszichoanalitikustól merített ösztönzést, akinek részletes leírásai a nem tipikus kritikus esetekről mögöttes motivációkat tártak fel a vizsgálati alanyoknál, valamint Marxtól, akinek az ellentmondásokról és azok feloldásáról (a dialektikáról) szóló tanításai történelmi kontextust adtak hozzá a kritikus eseményhez. A krízist vagy fel lehet oldani (mint a karneváli jellegű rítusokban, amelyek lehetővé teszik az embereknek, hogy kiengedjék a frusztrációikat egy kontrollált környezetben), vagy nem hagyják magukat feloldani, megfordíthatatlan változásba torkollnak, amelyben azonban a múlt továbbra is mindig aktív szerepet játszik. Gluckman hangsúlyozta, hogy a változás mindkét esetben szakadatlan és mindenütt jelenlévő, csak egy kis nyugvópontra jutás a válság során. Ez az elméleti pozíció sajátos és innovatív jellegű metodológiát foglalt magában – a szituáció-analízist, ami az egész manchesteri iskola védjegyévé vált: egy döntő fontosságú eseményt vagy szituációt elkülönítve vizsgálnak egyre fokozódó részletességgel, egyre tágabb „léptékű" kontextusokban, hogy egy alulról jövő képet adjanak makroszociális egységek (régiók, országok, a világpiac) hosszú távú dinamikájáról, ami elérhetetlen volt a malinowskiánus terepmunka számára.

Gluckman viszonya Malinowskihoz ambivalens volt. Elismerte, hogy a mesternek jó szeme volt a részletekhez, és a módszertani érzékét, de

bírálta, amiért a munkájából hiányzott minden általánosíthatóság és történeti mélység (Kapferer 2006). Osztozott a társadalmi változások iránti malinowskiánus érdeklődésben, de a változást inkább tartotta a struktúra különböző elemei közötti összecsapás termékének, mint az egyének taktikai választásaiból következőnek. Míg a változás Malinowski számára pusztán bomlasztó volt, Gluckman úgy látta, hogy a változó struktúrákban benne rejlenek egy új rend magvai. Így aztán az *African Political Systems*-hez írott tanulmányában a feszültségre koncentrált a zuluk tradicionális politikai rendszere és a rájuk erőltetett gyarmati kormányzás között, és arra kérdezett rá, mihez vezet ez a kritikus konstelláció. Számos kortársától eltérően Gluckman tudatában volt annak, hogy minden társadalmat konfliktusok szabdalnak, és annak, hogy csak komoly munkával lehet a társadalmakat integrálni, egyben tartani. Adam Kuper (1996) megjegyzi, hogy Gluckman és Malinowski szellemi öröksége gyakorlatilag összeért az 1950-es évek vége felé Frederick Bailey és Fredrik Barth politikai stratégiákról szóló, feltűnően hasonló munkáiban. Jellemző ugyanakkor, hogy (a Manchesterben iskolázott) strukturális orientáció, amely megvan Bailey-nél (1960) az indiai Oresszában a kaszt-létrán való feljebb jutásról és a helyi politikáról szóló művében, nincs meg a (Cambridge-ben tanult) Barthnál (lásd lejjebb). Gluckmant a krízis iránti érdeklődése vezette a rítusokról folytatott fontos kutatáshoz. Az az elgondolás, hogy a rítus krízist foglalhat magában , és erősítheti a társadalmi összetartást, már Durkheim vallásszociológiájában is megvolt. Gluckman művében, és még kiélezettebben a tanítványa, Victor Turner munkájában (6. fejezet) ez az alapgondolat inspirálja a rítusnak egy olyan felfogását, mely szerint az a jelentésadásnak és a társadalmi változás dinamikus folyamatának színtere.

MÓDSZERTANI INDIVIDUALISTÁK CAMBRIDGE-BEN

A manchesteri iskola fontos volt a brit antropológia reorientálásában – az integrációtól a folyamat, a folytonosságtól a változás felé. De még mindig nem ütközött meg szemtől szembe a strukturális funkcionalizmussal. A mainstreamnek fenntartásai voltak, intellektuálisan Durkheimtől származtatták magukat, és a társadalom mint funkcionálisan integrált mechanizmus metaforája mindvégig benne foglaltatott a munkájukban az 1950-

es évek folyamán, bármilyen innovatív volt is egyébként. Malinowski tanítványainak, akiket nem korlátozott a társadalmi integráció axiomatikus előfeltevése, könnyebb dolguk volt a társadalmi változás feldolgozásával. Malinowski maga is az individuumnak adott elsőbbséget a társadalommal szemben, több teret engedve az improvizációnak, a változatoknak és a kreativitásnak, mint a strukturális funkcionalizmus, amelyet egyre inkább kényszerzubbonynak éreztek, ahogy teltek az 1950-es évek.

Akárcsak a mestere, Raymond Firth sem volt elsősorban elméleti ember, sokkal inkább volt etnográfus, és ilyenként képviselte a társadalmi változás koncepcióját. Bárhová ment is terepmunkára – a maorik közé Új-Zélandon, vagy a tikópiaiak közé Polinéziában, maláj halászok vagy londoni angolok közé –, látta a társadalmi változás térnyerését, és látta, hogy az egyén ennek a változásnak a döntő ágense. Elméleti fő művében: *Elements of Social Organisation* (1951 – A társadalmi szerveződés alkotóelemei) megpróbálja a szociálantropológiát elmozdítani a társadalom rugalmasabb felfogása felé. Radcliffe-Brown tanítványainak „kinshipológiája" ekkor volt presztízse csúcspontján. Evans-Pritchard még mindig lojális strukturális-funkcionalista volt, és a London School of Economicsot kivéve minden nagyobb tanszéket strukturális-funkcionalista beállítottságú antropológusok vezettek. Firth nem hagyhatta figyelmen kívül ezeket a tényeket. Ezért kritikusan, de tisztelettel fejet hajt a „funkció" és a „struktúra" centrális fogalmai előtt. Nem zárja ki a stabil társadalmi struktúra lehetőségét, de komplementer jellegű koncepciót indítványoz a társadalmi cselekvés dinamikus, elmozduló voltának megragadására. Ez a fogalom, amelyet nem mástól, mint Radcliffe-Browntól kölcsönöz, a *társadalmi szerveződés* fogalma. Míg a társadalmi struktúra a társadalom stabil berendezkedésére utal, a társadalmi szerveződés a társadalmi élet valóságos folyása, ahol az egyéni érdekek összetalálkoznak, konfliktusok támadnak és kompromisszumok jönnek létre, és a mindennapi élet praxisa igen jelentősen eltérhet a normatív társadalmi struktúrától, anélkül hogy lerombolná azt. Vagy más szóval, a cselekvés nem fakad közvetlenül a normákból, hanem először a taktikai és stratégiai választások szűrőjén megy át.

A diszkrét és diplomatikus Firth volt a közvetítője ennek a nemzedéknek. Szakadékokat hidalt át a brit iskolán belül, finoman készítve elő a talajt a strukturális funkcionalizmus ellen készülődő agresszívebb téma-

dások számára, miközben aktív dialógust folytatott az amerikai antropológusokkal egy olyan korszakban, amikor ritkaságszámba mentek a tartós transzatlanti kapcsolatok.

Cambridge lett a radikális Malinowski-követők melegágya, akik végül nemcsak a társadalom eredendően kohézív voltának eszméjét kérdőjelezték meg, de a diszciplína figyelmét is megpróbálták átterelni a társadalmi egészek felől az egyéni cselekvés felé. Cambridge a brit antropológia holtága volt mindaddig, amíg Fortes át nem vette itt a tanszék vezetését 1950-ben, a következő két évtizedben egyszerre lett a strukturális funkcionalizmus erődje – elsősorban Fortes és tanítványa, Jack Goody (1919–2015) révén – és a radikális újítás központja. 1949-ben jelent meg Fortes cikke: „Idő és társadalmi struktúra: egy asanti esettanulmány". Strukturális-funkcionalista bravúrmunka, amely megmutatta, hogy míg a háztartások társadalmi struktúrája kibontakozik az időben, a struktúra *változni látszik,* holott valójában csak megismétel egy jól ismert mozgást. Fortes itt kiterjeszti a háztartáson belüli rokonság iránti érdeklődését, amelyre már utaltunk (a 4. fejezetben). 1958-ban ezt a szálat vette fel Goody az általa szerkesztett *The Developmental Cycle of Domestic Groups* (A háztartáson belüli csoportok fejlődési ciklusa) című kötetben, amely a kölcsönhatást vizsgálja a rokonság, az erőforrások és a háztartások fejlődése folyamán átalakuló összetétele által kiváltott strukturális változások között. Goody Ghanában folytatott terepmunkát, de a merész, provokatív – és egyre kevésbé divatos – komparatív szintéziseivel vált ismertté. Fortes és Goody a korszellemre reagált, még ha a változás, amelyet leírtak, illuzórikus volt is, mégiscsak az volt rövidtávon: változás.

Edmund Leach (1910–1989) volt talán a legragyogóbb figura a fiatal cambridge-i antropológusok közül, akiket más és más érdekelt. Malinowski és Firth tanítványa eredetileg mérnöknek tanult, még mielőtt antropológus lett belőle. 1953-ban hívták meg tanítani Cambridge-be. 1956-ban Malinowski egy másik nagy hatású tanítványa, Audrey Richards (1899–1984) is Cambridge-be érkezett az új *Centre for African Studies* vezetőjének. Richards, aki kiterjedt terepmunkát végzett az észak-rodéziai bembák körében, egyik első bírálója volt Evans-Pritchard nuerekről írott könyvének, azt állítva, hogy a tények alapszinten túlságosan komplexek ahhoz, hogy beleilleszthetők legyenek az általa felállított modellbe. Firthhöz hasonlóan Richards is úttörő munkát végzett a gazdaságantropológia területén a há-

ború előtti években (1939), a táplálkozásról írott korai művével az orvosantropológia megalapítójának tekinthető (Richards 1932). És abban az évben, amikor Cambridge-be ment, nagy hatású tanulmányt publikált a női beavatási szertartásokról (Richards 1956). Richards hivatalából jött létre a kapcsolat Cambridge és az ugandai Makerere-beli East African Institute között (lásd feljebb). Az 1950-es években Cambridge-hez kötődő további antropológusok közé tartozik még Gluckman tanítványa, John Barnes, aki később Canberrában lett professzor, és Fredrik Barth (1928–2016), egy norvég tudós, aki két évet töltött Cambridge-ben, ott szerezte a doktori fokozatát és írta meg klasszikussá vált munkáját, a *Political Leadership among Swat Pathans* (1959 – Politikai vezetés a Swat-beli patanok körében) című munkát, amely címével Leach saját *Political Systems in Highland Burma* (1954 – Politikai rendszerek a burmai felföldön) című nagy hatású művére utal. Más szóval volt tehát az 1950-es években a politikai antropológusoknak egy csoportja Cambridge-ben, akik nem tanúsítottak különösebb lojalitást az uralkodó ortodoxia iránt.

A politika fókuszba állítása (egy olyan témáé, amely nemigen állt előtérben Fortes és Goody közeli rokonságra (domestic kinship) kihegyezett munkáiban, része volt a strukturális-funkcionalista örökségnek (4. fejezet). Visszatekintve azt lehetne mondani, hogy a politikai intézmények fontosságának hangsúlyozásával a strukturális funkcionalizmus a saját sírját ásta meg. A politika a „lehetséges művészete", nem a „jogszerűség műve". A szabályok feszegetéséről és megszegéséről szól, amikor erre alkalom nyílik – nem pedig stabil normakövetésről. A politikai antropológiának előbb-utóbb tisztába kellett jönnie a politika lényegileg manipulatív dimenzióival.

Cambridge-ben Leach és Barth egyaránt látta ezt, de valamelyest más megvilágításban, mint a kollégáik Manchesterben. Barth úgy írt a politikáról az északkelet-pakisztáni Swatban, mint egyéni érdekek és stratégiák táplálta folyamatról. Az ő megközelítésmódja a kibernetika új tudományából (lásd lejjebb) merített ösztönzést, amely komplex rendszereket olyan formális terminusokban írt le, mint „generáló processzus" és „feed back". Barth árnyaltan mutatja ki, hogy saját érdekeik maximális érvényesítésére törekvő egymással szemben álló vezetők hogyan hívják életre két egymás ellen küzdő szövetség stabil rendszerét, miközben az egyének taktikai megfontolásból folyton átpártolnak egyik táborból a másikba. A társadal-

mi struktúra itt egyáltalán nem elsődleges jelentőségű. Csupán kísérőjelensége az egyéni választásoknak, amelyek ki vannak téve a rokonság, a háztartáson belüli struktúra és az ökológiai feltételek számos gyakorlati kényszerének. A *Political Leadership A nuerek*kel egybevetve jelzi azt az elmozdulást, amely a brit antropológiában a közben eltelt 20 év során végbement. Mindkét könyv állam nélküli társadalmakkal foglalkozik és az integráció problémájával, mindkettő vizsgálja a politikát a szegmentált társadalmakban. Az elemzés azonban majdnem minden vonatkozásban más. Evans-Pritchard a társadalmi struktúrát tekintette mindent átfogó princípiumnak, Barth számára az egyéni előnymaximalizálásra való törekvés az egyetlen princípium. Evans-Pritchard egy csendélet esztétikájával ábrázolja „választott népét", Barth viszont egy nyüzsgő csatajelenet megfestésének igényével.

Leach monográfiája, amely Barthnak sok tekintetben mintául szolgált, ennek a témának megint másféle megközelítését képviseli. A *Political Systems in Highland Burma* az észak-burmai kacsinok és szanok körében végzett terepmunkán alapult. Ezt a terepmunkát szakította félbe a második világháború, amikor Leach bevonult a burmai hadseregbe, és a terepfeljegyzései elvesztek. A könyv ennek megfelelően adatközlők néhány szóbeli nyilatkozatát és néhány más ember beszámolóját tartalmazza. Mégis, amennyit elveszít az empirikus részletekben, annyit nyer az elemző összpontosításnak köszönhetően; ez talán a legnagyobb hatású mű minden 1950-es évekbeli monográfia közül.

A burmai politikai rendszerekkel *(Political Systems)*, akárcsak a swatbeli politikai vezetéssel *(Political Leadership)* foglalkozó mű feszültségekről és konfliktusokról szól a politikában. Leach ezzel osztozik a brit antropológián belüli legfőbb ellenlábasának, Max Gluckmannek az érdeklődésében, de a megközelítésmódjuk gyökeresen különbözik. Nem Leach volt az első antropológus, aki a mítoszok és a politikai folyamatok közti összefüggést vizsgálta, de talán ő volt az első, aki azt állította, hogy ezek instabilak, és igen eltérő értelmezéseket tesznek lehetővé. A kacsinok a politikai rend két nagyon eltérő modelljét alkalmazzák, az egyik egalitárius *(gumlao)*, a másik hierarchikus *(gumsza)*. Leach megmutatta, hogy a kacsin falvak hosszú távon e között a két pólus között ingadoztak, és hogy a házassági rendszerükben, gazdasági szerveződésükben és a mítoszaikban meglévő ambivalens elemek mindkettő igazolására felhozhatók, és

használatosak is. Malinowskinak igaza volt, amikor azt feltételezte, hogy a mítoszok társadalmi charták. De a Leach-féle változatban bajkeverő charták is.

Könyve első fejezetében Leach fontos megkülönböztetést tesz a modellek és a valóság között, ami nagyon helyénvaló volt egy olyan időszakban, amikor Evans-Pritchardnak a nuer társadalomról felállított modellje éppen heves viták kereszttüzében állt. A modellek, hangsúlyozta Leach, idealizációk. Hasznosak lehetnek az alkalmazásban mint leegyszerűsített vonatkoztatási pontok valósághűbb – és dinamikusabb – leírások számára. De teljesen még a tradicionális (és feltehetően stabil) társadalmakban sem lehet a normákat közvetlenül a cselekvésre átfordítani, ahogy Evans-Pritchard láthatólag gondolta. A normák az ellentétes érdekek ütközéséből adódó bizonytalanság és stressz fókuszpontjában állnak, és ezeket a normákat a szemben álló érdekű felek a saját céljaik előmozdítására használják. Leachnél nem tejesen világos az antropológusok által kieszelt modellek és a bennszülöttek modelljei közötti különbség, és ez némi spekulatív jelleget kölcsönöz a következtetésnek. A könyv mégis a mélyére ás a mítoszok és a hatalom közötti bonyolult kölcsönviszonynak, és feltárja, milyen teret biztosít ez az egyéni manőverezés számára. Leach kimutatta, hogy a társadalmi élet lényegéből fakadóan ingatag, labilis, hogy a kulturális kategóriák vitathatók és különbözőképpen értelmezhetők, és hangsúlyozta a mítoszok legitimáló szerepét a politikában, ahogy őelőtte már Malinowski is. A mű kulcsszerepet játszott egy olyan kutatási program felállításában, amely most, amikor ezek a sorok íródnak, még mindig elevenen működik.

Az 1960-as évek vége felé az atmoszféra Cambridge-ben már némiképp vesztett az élénkségéből, mert az onnan kikerült sok tehetséges diák szétszéledt, hogy megkezdje saját tudományos pályáját. Richards távozása után, 1967-ben csak Leach, Goody és Fortes maradt meg az eredeti csoportból. Leach érdeklődése a politika felől a szimbólumok irányába fordult (6. fejezet), Goody nagy léptékű összehasonlító munkáit folytatta, amelyekben a hangsúly addigra áttevődött az írásbeliségre és az államiságra. Fortes közel járt már a nyugdíjba vonuláshoz. Barth áttette székhelyét Norvégiába 1961-ben, ahol az újonnan alapított bergeni egyetemen létrehozta és vezette a szociálantropológia tanszéket, és az 1960-as éveket egy kutatócsoport felkészítésével és felállításával töltötte, akik annak

a cselekvő-központú elemzésnek lettek az elkötelezett hívei, amelynek ő volt az úttörője, és ennek során lefektette a mai skandináv antropológia alapjait. Tanszéke teljesítményének széles skálája a szudáni fejlődéstanulmányoktól az észak-norvégiai vállalkozások tanulmányozásáig – és egyre inkább – az etnikai kapcsolatok vizsgálatáig terjedt. 1966-ban Barth kiadott egy füzetet azzal a címmel, hogy *Models of Social Organisation* (A társadalmi szerveződés modelljei), ami elmés kísérlet volt arra, hogy egyszer s mindenkorra leszámoljon a társadalom Durkheim-féle felfogásával. Azt állította, hogy a társadalmi struktúra nem más, mint „tranzakciók" – előny-maximalizálásra törekvő individuumok közötti pragmatikus, stratégiai cserék által generált aggregátum. Egyfelől a tranzakciók folytonos egyeztetése értékkonszenzust idéz elő, másfelől statisztikai szabályszerűségeket generál a különböző fajta cselekvések eloszlásában: „társadalmi formáknak" nevezte ezeket Barth, ennél közelebb sosem ment a társadalmi struktúra fogalmához. Ez a mű, amelyet erősen inspiráltak azok a formális modellező technikák, amelyek a közgazdaságtanban és a politikatudományban kezdtek kurrenssé válni, volt talán akkoriban a legélesebb támadás a strukturális-funkcionalizmus ellen, és komoly vitát váltott ki. 1967-ben Barth szervezett egy konferenciát, ebből lett az a könyv, amelyről a leginkább ismert napjainkban: *Ethnic Groups and Boundaries* (Etnikai csoportok és határvonalak) (7. fejezet).

SZEREPELEMZÉS ÉS RENDSZERELMÉLET

A társadalmi interakció tanulmányozása, ami mindig is fontos pillére volt a brit antropológiának, és még jobban előtérbe került az új módszertani individualistákkal, sose foglalt el ugyanilyen jelentős helyet Amerikában, ahol a kultúra állt a középpontban. Amint korábban már említettük, adódtak ez alól számottevő kivételek is. Gondoljunk csak a chicagói iskola és a formalista gazdasági antropológusok munkáira, valamint Ralph Linton (4. fejezet) pszichológiai irányultságú műveire. Linton volt az (1937), aki bevezette a *státus* és a *szerep* közötti, később bevetté váló megkülönböztetést ami (az egyén szintjén) teljesen megfelel a társadalmi struktúra és a társadalmi berendezkedés közötti későbbi megkülönböztetésnek (a társadalom szintjén). A státust Linton terminológiájában erkölcsi normák határozzák meg, a más egyének részéről támasztott elvárások és a cselekvő/aktor formális helyzete a kapcsolatok struktúrájában. A szerep ezzel szemben a státusnak cselekvésbe fordítása a tényleges viselkedésben. Míg a státus statikus, adott valami, mint egy dráma szövegkönyve, a szerep dinamikus. A státuson nyugszik, ahogy a színész előadása a szövegkönyvön, de nem lehet arra redukálni. A szerep eljátszása a norma aktív értelmezését kívánja meg, és lehetővé teszi a normától való találékony eltérést. Linton volt az első, aki szisztematikusan írt a szerzett és a tulajdonított státus közötti különbségről és a szerepek közötti konfliktusról.

Az a teoretikus, akit a legjobban ismernek a szerepelméletéről, mégis Erving Goffman (1922–1982) chicagói mikroszociológus, aki részletes vizsgálatokat végzett interakció és kommunikáció vonatkozásában kisléptékű keretek között a modern társadalomban, és árnyalt fogalmi apparátust alakított ki a mindennapi élet rituáléinak és rutinjainak a leírására. Parsonsszal szemben – aki a kor domináns elméleti szociológusa volt Amerikában – Goffman konzisztens módon koncentrált a cselekvőre, a motivációira, stratégiáira, döntéseire és aggályaira. *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959 – Az én bemutatása a mindennapi életben) című művében bemutatta sajátos dramaturgiai perspektíváját, tovább vitte a színpadon szereplő színész metaforáját, sokkal messzebbre ment el ezzel, mint Linton bármikor. Olyan terminusok hozzáadásával a társadalomtudományok szókincséhez, mint szereptávolság, stigma, alul- vagy túlkommunikálás, hódolat és modor, keretek és interakciós rituálé, Goffman kimutatta, hogyan nyílik minden cselekvőnek elegendő mozgástere arra, hogy manőverezhessen a státusa által kijelölt korlátokon belül. Árnyalt megfigyelései arról, hogyan folytatnak interakciót egymással az emberek a mindennapi helyzetekben, amikor megfigyelik, értelmezik és kommunikálják (spontán, tudatos vagy leplezett) szándékaikat önmaguk és egymás számára, új, magasabb szintre emelte az emberek társas életét jellemző intenzív reflexivitást (Goffman 1967).

Az amerikai antropológusok által az 1950-es, 60-as években készített munkáktól eltérően, Goffman friss, világos és sokszor provokatív írásai gyorsan átkeltek az óceánon, és ideát boldogan bevetették ezeket a strukturális funkcionalizmus elleni hadviselésbe, bár Goffman gondolkodásmódja sokszor nem áll távol a Durkheimétől. A hatása Amerikában viszont eleinte nagyrészt csak a szociológiára korlátozódott.

A második világháború utáni első évek egy másik találmánya eléggé hasonló sorsra jutott. A *kibernetikát*, a komplex, önszabályozó rendszereket (amire a komputer az első számú példa) az 1940-es évek végén fejlesztette ki egy interdiszciplináris csoport Norbert Wiener (1948) matematikus irányítása alatt, és tett szert azonnal gyakorlati jelentőségre a számítógépek tervezésében. Ökológusok, biológusok, pszichológusok, közgazdászok és egy sor másik tudomány művelői hamar használatba vették ezt az elméletet. A kibernetika Batesonnak köszönhetően már egy korai szakaszban bekerült az antropológiába, ő ugyanis munkatársi kapcsolatban volt Wiener csapatával. A kibernetika a körkörös oksági kapcsolatokra vagy a feedbackre koncentrál, ahol ok és okozat kölcsönösen hatnak egymásra. Az *információ* áramlását tanulmányozza ebben a körforgásban. Kört körhöz kapcsolva „logikai switch"-ekkel (amelyek speciális utakon az áramlást irányítják) hatalmas jelentéshordozó impulzusokat szállítanak, és egymással összefonódva hálózatot hoznak létre. Az ökoszisztéma és az emberi test jó példa az ilyen hálózatokra, és ahogy erre Bateson rájött, elvileg semmi sem indokolja, miért ne lehetne hasonló módon a társadalmat is leírni. Ennek a hozadéka egyfajta funkcionalizmus, és tényleg lehet azt mondani, hogy a kibernetika elavulttá teszi a funkcionalista tautológia bírálatának legalább egy részét. A kibernetika által inspirált antropológia azonban annyiban különbözik a funkcionalizmustól, hogy a rendszer minden belső kapcsolódását határozottan specifikálni kell.

Bateson számos – később a *Steps of an Ecology of Mind* (1972 – Lépések az elme ökológiája felé) című kötetébe összegyűjtött – cikkében vázolta az emberi kommunikációról szóló elméletét, amelyeket olyan különböző területekre alkalmazott (időnként bizarr módon), mint az esztétika, az ökológiai rugalmasság, az állati kommunikáció, a skizofrénia és a szelf konstrukciója. Fontos teljesítménye volt a *metakommunikáció* fogalma, amely olyan üzeneteket jelöl, amelyek be vannak ágyazva a normális kommunikációba, és arról tájékoztatják a befogadót, hogy ő egy speciális fajta információban részesül. Ily módon foglalva keretbe a közlendőinket, meghatározzuk egymás számára azt a kontextust, amelybe tartozik (ez szerelem, ez játék, ez politika).

Gondolkodásának ezzel az aspektusával Bateson Goffmanra hasonlít, és Goffmanhoz hasonlóan róla sem vett tudomást a maga korában az amerikai antropológusok többsége. Ugyanakkor, megint akárcsak Goffman,

ő is nem direkt, de mélyreható befolyást gyakorolt az antropológusokra a legtöbb országban a 20. század vége felé, és még az új évezredben is.

Egy változó világnak olyan elméletekre van szüksége, amelyek a változások tanulmányozására vannak szabva. Ezzel az alapvető kihívással kellett szembenézniük az antropológusoknak Nagy-Britanniában és Amerikában egyaránt. És mindkét esetben olyan uralkodó társadalomelméletek háttere ellenében jelentkezett ez a kihívás, amelyek egy idealizált képet alkottak a társadalomról (társadalmi struktúra) vagy a kultúráról (ethosz). Ezért az újítók mindkét csoportja úgy reagált erre, hogy az élet gyakorlati oldala felé fordult. Bármennyire közös volt is bennük az érdeklődés a változás gyakorlati, materiális folyamatai iránt, mélységesen eltérőek voltak a nézeteik azzal kapcsolatban, hogy mi módon kellene vizsgálni ezeket a folyamatokat. Amerikában Marx és Morgan újrafelfedezése az intézményekre irányította a figyelmet, valamint az ellentétek strukturális elemzésére, a fejlettség és az elmaradottság körülményeire, továbbá a széles körű változás más aspektusaira. Benedict individualista, pszichológiai antropológiájából Steward, White és a tanítványok a nagymérvű, átfogó történelmi folyamatok felé mozdultak elé. Nagy-Britanniában ennek az ellenkezője ment végbe: az érdeklődés a kollektív felől az individuális felé fordult. A vezető ortodox tan, a strukturális funkcionalizmus beállítottsága kollektivista volt, és nemcsak amiatt támadták, hogy statikus, merev képet nyújtott a világról, hanem amiatt is, hogy nem hagy teret az egyének számára a manőverezésre. Míg az amerikai elemzésekben a változás intézményes és történelmi folyamatokból következett be, a változás tipikus ágense Nagy-Britanniában a kalkuláló stratéga vagy az innovatív vállalkozó volt. Továbbá míg az amerikai evolucionisták a hatalmat (Marx szellemében) globális gazdasági dinamika eredőjének tekintették, a brit interakcionisták (Max Weber szellemében) individuális versengés tárgyát képező politikai erőforrást láttak benne. A „változás" irányában való elmozdulások tehát korántsem voltak egy tőről metszve.

Míg ez a fejezet azt mutatta meg, hogy az 1950-es, 60-as években hogyan gondolták újra a gazdaság és a politika fogalmát, a következő fejezet azt vizsgálja majd, hogy a szimbolikus jelentés új elméletei hogyan alakították át az egész antropológiát. A fejlődés ezen a téren is eltérő módon ment végbe Amerikában és Angliában, de a felvetett problémák hasonlítottak. Az egyetlen legfontosabb teoretikus viszont francia volt.

6. A szimbólumok ereje

A 20. század első évtizedeiben az antropológusok fiatalabb nemzedéke gondosan elhatárolódott a történelmi gyökerek 19. századra jellemző firtatásától. Olyan antropológiát akartak, amely szinkronikus elemzésen és aprólékos megfigyelésen alapul. Az 1950-es évekre egy új nemzedék újra felfedezte a változást, evolucionista fejlődésként (Amerikában) és individuális cselekvések eredőjeként (Angliában). Mindeközben más antropológusok a jelentés és a szimbólum tanulmányozásának új módjait keresték.

A szimbólumok jelentésének kutatása nem volt újdonság. Amerikában különösen nem volt semmi felforgató ebben a „felfedezésben". A legfontosabb fiatal amerikai szimbolikus antropológus, Clifford Geertz és David Schneider, akik Chicagóban dolgoztak együtt, amíg Geertz 1970-ben Princetonba nem költözött, a Boas-féle hagyomány örököseinek tekintették magukat, akik a Parsons-féle rendszerelméletet adták hozzá a szimbolikus kultúra iránti boasista érdeklődéshez. Nagy-Britanniában nagyon más volt a helyzet. Ott a jelentés vizsgálatát még mindig Frazer nevéhez társították, aki feltárta a mágia jelentését és a hiedelmek fejlődését *Az aranyág*ban. Durkheim tanulmányozta ugyan a vallást, de főként a rituális aspektusában, nem mint jelentésteli rendszert, inkább a társadalomszervező praxisára figyelt, nem a tartalmára. Max Weber interpretatív szociológiája, nevezetesen a vallásszociológiai tanulmányai nem voltak eléggé ismertek. A jelentés tanulmányozását a brit kontextusban beárnyékolta az evolucionizmus, és ezért jobb volt elkerülni. A kultúrát mint jelentésteli rendszert széles körben úgy tekintették, mint lábjegyzetet a társadalmi berendezkedés sokkal alapvetőbb működéséhez. A nagy kivétel ebben Evans-Pritchard volt, aki Frazer nyomdokain járt az azande boszorkányság tanulmányozásával, még mielőtt a strukturális funkcionalizmus éllovasává vált volna. 1950-ben ennek az apostola lett, hogy ő vezesse a brit antropológusokat egy új jövőbe. Franciaországban egy harmadik úton indultak el. Amikor Lévi-Strauss strukturalizmusa ismertté vált az 1950-es

években, a Durkheim- és Mauss-féle hagyomány megkoronázásaként ünnepelték széles körben. De vajon tényleg az volt-e? Francia intellektuelek évekig vitatkoztak erről.

A FUNKCIÓTÓL A JELENTÉSIG

Nézzük először a brit helyzetet. Nem volna helytálló azt mondani, hogy a jelentés iránti érdeklődés hiányzott volna a brit antropológiából. Végül is tanulmányoztak rítusokat, mítoszokat és rokonságot, ezek egyikét sem lehetne megérteni a jelentésüket figyelmen kívül hagyva. Sok tudós azonban a hiedelmekben és szimbólumokban csupán a társadalmi struktúra kifejeződését látta. Ennek a hozzáállásnak egy kései példája Jack Goody és az irodalomteoretikus Ian Watt sokat idézett cikke „The consequences of literacy" (1963 – Az írásbeliség következményei), amely azt állítja, hogy az írás bevezetése visszafordíthatatlanul megváltoztatta a társadalomnak mind a struktúráját, mind az észjárását (vagy kognitív stílusát, Bateson ezt eidosznak nevezné). Ez a cikk és a tanulmánykötet, amelyet bevezet, kifejezetten az értelemadással foglalkozik, de túlnyomórészt ennek társadalmi és politikai kihatásaival, nem pedig a jelentéssel, mint saját dinamikával rendelkező független rendszerrel. Evans-Pritchard érdeklődése ennél jóval radikálisabb volt.

Ő megengedhette magának, hogy radikális legyen. Amikor átvette Radcliffe-Browntól az oxfordi tanszéket 1946-ban, már két rendkívül nagy hatású monográfia és egy társszerzővel közösen kiadott kötet – *African Political Systems* (Afrikai politikai rendszerek) – került ki a keze alól, amelyek két évtizedre kijelölték a kutatás irányát a brit antropológiában. Tíz évvel később a Radcliffe-Brown és Forde által szerkesztett *African Systems of Kinship and Marriage* (A rokonság és a házasság afrikai rendszerei) című kézikönyvnek sokkal kisebb volt a hatása. Evans-Pritchard volt kétségkívül a kor legbefolyásosabb szociálantropológusa. Ő volt a Royal Anthropology Institute (Királyi Antropológiai Intézet) elnöke, tagja a legtöbb fontos bizottságnak, és mindenkit ismert. Amikor „Social Anthropology in Past and Present" (A szociálantropológia múltja és jelene) című Marett-előadásában 1950-ben megtagadta a strukturális funkcionalizmust és elhatárolta magát a mesterétől, ez szenzációszámba ment, amit

nem hagyhatott figyelmen kívül az antropológus tudományos közösség. Előadásában Evans-Pritchard azt állította egyfelől, hogy nonszensz volna azt hinni, hogy ugyanolyan komplexitású és mélységű felismerésekre tehetnek szert, mint a történelemtudósok, másfelől módszertani szempontból a szociálantropológia sokkal több vonatkozásban mutat közösséget a történettudománnyal, mint a természettudományokkal. Ezzel elvetette a strukturális funkcionalizmus két legfőbb tartópillérét. Kései munkásságában Evans-Pritchard lemond „a társadalom természettörvényeinek" kereséséről, ennél realisztikusabb módon inkább speciális társadalmi intézmények jelentését igyekszik megérteni. Második könyve a nuerekről, a *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951b – Rokonság és házasság a nuereknél) leíróbb jellegű volt, és elméletileg koncentráltabb, mint a *The Nuer* (A nuerek). A nuerekről szóló első monográfia elegáns, de túl egyszerű modelljei nem kis mértékben provokálták ki az előző fejezetben tárgyalt fordulatot a struktúrától a processzus, a folyamat felé. Az új könyv mélyebbre ment, a következtetései ambivalensebbek voltak – és sosem kapott akkora figyelmet, mint az előző.

1958-ban Peter Winch filozófus közzétette a *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy* (A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához) című művét, egy olyan könyvet, amely jelentős mértékben befolyásolta az antropológia önmegítélését, különösen Nagy-Britanniában. Winch azt állította, hogy kulturális jelenségekről lehetetlen objektív ismereteket alkotni, mivel ezeknek a jelentését az a kulturális univerzum határozza meg, amelynek részét képezik. Eléggé relativista álláspontot képviselt, azt állítva, hogy nem létezik olyan kontextustól független vonatkoztatási pont, ahonnan más kultúrákat össze lehetne hasonlítani és értékelni lehetne, kivéve a saját közös tapasztalatainkat az olyan univerzális testi folyamatokról, mint a „születés, párosodás, halál". (Winch itt T. S. Eliotot idézi.) Az antropológia Winch szemében épp olyan kulturális furcsaság Nyugaton, mint a boszorkányság intézménye az azandéknál, és az antropológusoknak semmi alapjuk többre tartani a saját ismeretszerzési módjukat amazokénál. Winch az azandékról szóló monográfiát hozta fel példának a tudomány felsőbbrendűségébe vetett naiv hitre. Evans-Pritchard „tudományos" magyarázatot adott a boszorkányságban való „nyilvánvalóan hamis" hitre. És mi van, ha megfordítjuk a dolgot? Honnan tudjuk, hogy a tudományban való „nyilvánvalóan hamis" hit boszorkány-

ság-alapú magyarázata kevésbé volna igaz? Winch könyve volt a kiindulópontja egy sokáig tartó és nagy hatású vitának a racionalitásról és a kulturális fordításról, amelyben filozófusok és antropológusok is részt vettek (B. Wilson 1970, Hollis–Lukes 1982, Overing 1985).

Érdemes megjegyezni, hogy Evans-Pritchard Winchtől függetlenül is egy az övéhez hasonló állásponthoz látszik eljutni. A nuer-trilógia harmadik kötete, a *Nuer Religion* (1956 – A vallás a nuereknél) inkább értelmező, mint magyarázó jellegű, a szerző eleve kijelenti, hogy inkább megérteni szeretné a nuerek világnézetét, semmint szociológiailag megmagyarázni. E tekintetben egyetért Godfrey Lienhardttal, oxfordi kollégájával és akkoriban közeli munkatársával, akinek a nuerek szomszédairól, a dinkákról írott későbbi munkája (Lienhardt 1961) szintén interpretáló jellegű volt. A megértés és a fordítás sürgetőbb feladattá vált Evans-Pritchard számára, mint a magyarázat és az általános „törvények" keresése. De az is igaz, amit a tanítványa, Mary Douglas (1980) mond róla, hogy – az Azande-könyvtől kezdve – egész életművét folytonosság jellemezte. Még a *The Nuers* is, amelyet az ortodoxia mintapéldájának tartanak, lényegében evokatív, egyenesen poétikus mű.

Míg a változásra irányuló új keletű figyelem a brit antropológiában sokszor úgy van beállítva, mint fordulat „a struktúrától a processzus felé", Evans-Pritchard beállítottságában a váltás inkább úgy írható le, mint fordulat „a funkciótól a jelentés felé". Két szellemi utódja a Marett-előadást követő évtizedben különösen sikeresen fogja majd összekapcsolni az integráció szociológiáját a szimbolikus jelentésre kihegyezett értelmező módszerrel.

Az első közülük Gluckman tanítványa, Victor Turner (1920–1983) volt. Az 1950-es, 60-as években egy olyan szemléletmódot dolgozott ki a szimbólumok és a társadalmi kohézió kapcsán, amely máig ható érvényű. Leachtől eltérően őt inkább a rítusok, nem a mítoszok foglalkoztatták, és míg Leach úgy látta, hogy a mítoszok állnak a konfliktusok gyújtópontjában, Turner a rítusokat végső soron kohéziós hatásúnak tekintette, ha nem is változatlannak. Ahogy Durkheim is észrevette, a rítusok remek anyagot kínálnak az etnográfusoknak, mivel rendkívül sűrű, koncentrált formában fejezik ki egy társadalom legfőbb értékeit és feszültségeit. Bár Turner megközelítésmódja a rítusokhoz egyre inkább a szimbolikára figyelt, ezt mindig kombinálni igyekezett a társadalmi integráció mögöttes

durkheimiánus koncepciójával. Az 1950-es évek egyik legnagyobb hatású brit monográfiájában *Schism and Continuity in an African Society* (1957 – Szakadás és folytonosság egy afrikai társadalomban), amely az északrodéziai (ma zambiai) ndembuk körében végzett terepmunkán alapult, az alapprobléma klasszikus kérdésfeltevés: hogyan oldják meg a matrilineáris társadalmak (amilyen a ndembué is) az integráció problémáját? Míg az utódlás, az öröklés és a csoporthoz tartozás egyetlen princípiumban egyesül a patrilineárisan szervezett társadalmakban, ezek a jogosultságok számos különböző kritérium szerint vannak elosztva a matrilineáris rendszerekben, ezzel látszólag eleve ambivalenciára és instabilitásra ítélve őket. A ndembuk tanulmányozása során, akiknek a társadalmi struktúráját instabilnak írja le, Turner (Gluckman krízis-fogalmától inspirálva) bevezeti a *társadalmi dráma* fogalmát – ami legtöbbször *rite de passage*, az átmenet rítusa, amelynek során a mögöttes normák szimbolikus kifejezést kapnak, és ezzel járulnak hozzá a széttöredezett világ újbóli egységessé tételéhez.

Míg Turner monográfiája belül maradt a strukturális-funkcionalista paradigmán, a társadalmi dráma vizsgálata azt sugallta, hogy szakítás van készülőben. Az 1950-es évek végén, az 1960-as évek elején írott tanulmányok sorában – amelyek kötetben *The Ritual Process* (A rituális folyamat) címen jelentek meg 1967-ben – Turner kidolgozta a rituális kommunikációról szóló nagy hatású elméletét. „Betwixt: between. The liminal period in rites de passage" (Átmeneti állapotban. A liminális szakasz a beavatási rítusokban) című tanulmányában bevezeti a *liminalitás* fogalmát, amely a rítusok antropológiai tanulmányozásának legfőbb eleme lett. Van Gennepnek a beavatási rítusokkal foglalkozó korai munkájából kiindulva (3. fejezet) Turner a rítust, különösen a beavatási rítust az átalakulás folyamatának tekinti, amelynek során egy személy egy meghatározott állapotból egy másikba megy át, egy közbeeső szakasszal, amelyet bizonytalanság és válság jellemez. A krízisnek ez az állapota, a liminális időszak áll a rítus fókuszában, amelyet a rítus először előidéz, majd később igyekszik kontrollálni azzal, hogy rákényszeríti a társadalom értékeit az elbizonytalanodott személyre, aki egy rövid és kritikus időre „átmeneti állapotban" találja magát. A társadalmi státusok határmezsgyéjén nem érvényesek sem a régi, sem az új szabályok, és az egyén kénytelen reflektálni a személyes helyzetére, helyére a társadalomban, és voltaképpen a társadalom mint olyan legitimitására is. Ezért aztán a liminalitás kritikus és kreatív

létállapot, megváltoztatja minden rítus helyzeti energiáját. És a beavatott személy mégis majdnem mindig visszaintegrálódik a társadalomba.

Turner művében erős a folytonosság Durkheimmel és Gluckmannel egyaránt, mégis kiemelkedik azzal, hogy az egyénre figyel, a jelképek sokértelműségét és a válságban rejlő kreatív potenciált hangsúlyozza. A többértelműség hangsúlyozásából Turnernél az következik, hogy a szimbólumok maguk is lehetnek a változás feszültségekkel teli forrásai, és hogy ugyanaz a szimbólum különböző dolgokat jelenthet különböző emberek számára, ezzel a *community*, az összetartozás érzését idézi elő más téren nagyon is különböző egyének között. Ezt a szemléletmódot később mások is kiaknázták, nem utolsósorban a nacionalizmussal foglalkozó kutatók (8. fejezet). A liminális krízist helyezve minden rítus középpontjába, Turner alapvető bizonytalanságot vezetett be a „szentség" bensejébe, amely Durkheimnél éppen a társadalmi kohézió végső biztosítója volt.

Egy másik strukturális-funkcionalista indíttatású afrikanista, aki a szociálantropológiát a szimbólumok vizsgálata felé vitte, Evans-Pritchard tanítványa, Mary Douglas (1921–2007) volt. Douglas a kasai leléket tanulmányozta az akkori Belga-Kongóban (ma Kongói Demokratikus Köztársaság) az 1950-es évek végén. Ennek során került kapcsolatba francia és belga antropológusokkal, és idővel ő lett a hídverő a francia és a brit tradíció között. A legnagyobb hatású korai műve nem a terepmunkája alapján készült monográfia volt, hanem a szimbolikus határvonalakról és az osztályozásról szóló komparatív tanulmánya lett, a *Purity and Danger* (1966 – Tisztaság és veszedelem) című munkája. Ez a könyv egy majdnem ortodox strukturális funkcionalizmust kombinál strukturalista és pszichoanalitikus modellekből merítő szimbólum-elemzéssel. Antropológiai bestseller lett, akárcsak a *Patterns of Culture* (A kultúra mintázatai). A *Purity and Danger* úgy is szemlélhető, mint Benedict könyvének brit megfelelője. Mindkét könyv homlokterében a csoportidentitással és értékekkel való foglalkozás áll, de míg Benedict a kultúra szimbolikus vonatkozásaira szorítkozik, Douglas klasszikus durkheimiánusként társadalmi intézményekkel hozza összefüggésbe a szimbólumokat. A szimbólumokat a társadalmi osztályozás eszközének tekinti, ami különbséget tesz tárgyak, személyek vagy cselekvések kategóriái között, és ezeket elkülöníti egymástól. Az osztályozási rendszer rendje a társadalmi rendet jelképezi, és a „köztes", „besorolhatatlan" jelenségek fenyegetőek a társadalom struktú-

rájára nézve. A kígyók (lábatlan állatok) és az olyan dolgok, amelyek ki-be mászkálnak a testből, problematikusak. Az ételeket sokszor sorolják be a „tiszta" és a „tisztátalan" hierarchiába, ami teljesen független a tápértéküktől. A test ürülékét mindenütt tisztátalannak és potenciálisan veszélyesnek tekintik, mivel szimbolikusan provokálja emberi mivoltunkat. Míg Barth például egy unortodox, besorolhatatlan személyben potenciális vállalkozót láthatott, aki képes változást előidézni, Douglas egy ilyen személyben a klasszifikációs rendellenességet, anomáliát láthatja. Ez a kontraszt rámutat a szimbolikus és a cselekvőközpontú szemlélet közötti különbségre, ahogy ez az 1960-as évek brit antropológiájában megjelent.

Douglas is, Turner is finomította, egyszersmind tágította a perspektíváját a következő évtizedekben. Douglas úttörő munkát végez a fogyasztás (Douglas–Isherwood 1979), a kockázatészlelés, a modern technika kulturális dimenzióinak vizsgálata és az intézmények antropológiája terén. Turner, aki az Egyesült Államokba települt át 1961-ben, a rituális performansz általános elméletévé fejleszti tovább a liminalitással kapcsolatos elgondolásait (Turner 1969, 1974, 1987). Bár Turner meghalt 1983-ban, a hatása tovább növekedett az 1980–90-es években, amikor a performatív játékkal és a reflexivitással való foglalkozását örömmel fogadta a posztmodern mozgalom az antropológián belül, és az olyan antropológusok, akiket a testi tapasztalatok, érzelmek és a hatalom szimbolikus dimenziói érdekeltek (8. fejezet). Turner szellemi fejlődési útja az eléggé ortodox strukturális funkcionalizmustól az esztétika és a performansz radikális középpontba állítása felé vezet, a lelke mélyén mégis durkheimiánus marad, de ez a fajta durkheimiánizmus gyökeresen eltér a Radcliffe-Brown-félétől.

ETNOTUDOMÁNYOK ÉS SZIMBOLIKUS ANTROPOLÓGIA

Míg az olyan antropológusok, mint Evans-Pritchard, igyekeztek elhatárolódni a természettudományoktól, és a német kultúrtörténészek elgondolásaira reflektáltak, mások ezzel ellentétes irányban indultak el. Ez nemcsak az amerikai kulturális ökológusokra és a brit módszertani individualistákra volt igaz, hanem több nyelvészeti antropológusra is az Egyesült Államokban.

Edward Sapir számos követője vizsgálta a szemantikát és a nyelvek struktúráját egzakt módszerekkel. Néhányan kvantitatív kutatási stratégiákat dolgoztak ki, amelyek lehetővé tették számukra, hogy mérjék nyelvi terminusok előfordulási gyakoriságát, és korrelációba hozzák a különböző nyelveknél, együttműködve pszichológusokkal, matematikusokkal és a felívelőben lévő kognitív tudomány interdiszciplináris területének más művelőivel (9. fejezet). Ezt a kognitív tudományt erőteljesen inspirálta a kibernetika (5. fejezet). Az élvonalában ott volt Harold Conklin, Charles Frake és Ward Goodenough, akik mind részt vállaltak az etnotudomány fejlesztésében az 1950-es években. Az etnotudomány a „kulturális grammatika" leírására vállalkozott, a szemantikai univerzumok vagy tudásrendszerek építőelemeinek felismerésére. Merítettek a „kultúra és személyiség" iskolának a szocializáció iránti érdeklődéséből, a formalista nyelvészetből és az osztályozás komparatív vizsgálataiból, amelyhez Sapir és Whorf (őelőttük pedig Durkheim és Mauss) is hozzájárult. Leginkább technicista formájában az *ethnoscience* úgy jelent meg, mint komponens-analízis, amely az értelmes kifejezéseket elemibb összetevőkre bontotta fel a jelentés pontosabb meghatározása céljából.

Eredeti formájában az etnotudomány kimúlt az 1960-as évek folyamán, de a témákat, amelyeket felvetett, később tovább kutatták a kognitív antropológiában (D'Andrade 1995, Shore 1996). Az univerzális és a kulturálisan specifikus közötti viszony fontos volt mindkét iskola számára. A színek osztályozása egy korai és viszonylag egyszerű terület volt, amelyet ilyen módon lehetett vizsgálni. Voltak párhuzamosságok az etnotudomány és a brit *racionalizmus*-vita között egyfelől és a Lévi-Strauss-féle strukturalizmus között másfelől – Winchtől és Lévi-Strausstól eltérően azonban az etnotudósok induktív módon jártak el, hatalmas mennyiségű adatot gyűjtve össze, amelyeket az akkoriban még roppant méretű, lomha számítógépekkel dolgoztak fel.

Az 1950-es években az amerikai antropológiát még mindig Boas tanítványai uralták, akik megbízható műveket produkáltak a „kultúra és személyiség" tradícióban, sokszor ötvözve ezt a durkheimiánus és weberiánus eszmékkel, amelyek kezdtek fokozatosan elfogadottá válni az Egyesült Államokban, nagyrészt Talcott Parsons munkássága révén. Az egyik legérdekesebb monográfia volt ebben az időszakban Kluckhohn *Navaho Witchcraft* (1944 – Navaho boszorkányság) című munkája, amely

Evans-Pritchard azandékról írott monográfiájára hasonlít, amennyiben szociológiai elemzést kapcsol össze pszichológiai szemlélettel.

Boas halála után Kroeber volt a pater familias az amerikai antropológiában. 1952-ben publikálta Clyde Kluckhohnnal (1905–1960) *Culture: A Critical Review of Concepts* (Kultúra: a fogalom kritikai áttekintése) című könyvét, amely a kultúra 162 definícióját vizsgálja, és arra a konklúzióra jut, hogy a Tylor- és Boas-féle mindent átfogó meghatározást fel kellene adni a kognitív (szimbolikus, jelentésteli) kultúrára szorítkozó definíció javára.

A jelentés felé tett fordulatnak tehát, amely Nagy-Britanniában ment végbe, megvolt a megfelelője az Egyesült Államokban is, nem utolsó sorban Parsons hatásának köszönhetően. A Harvardon elfoglalt befolyásos pozíciója révén Parsons uralkodott az 1950-es évek amerikai szociológiájában. Monumentális elképzeléseket vázolt fel a társadalomtudományok számára, és jó kapcsolatai voltak a kutatásokat finanszírozó alapítványokkal is. „Ideiglenes munkamegosztást" indítványozott a szociológia és az antropológia között, amelynek keretében a szociológusok kutatnák a hatalmi, a munka- és a társadalomszervezetet, az antropológusok pedig (Kroeber és Kluckhohn javaslatainak megfelelően) a társadalmi élet szimbolikus és jelentéstartalmú aspektusaira koncentrálnának. Parsons és Kroeber közösen jegyzett cikkében 1958-ban ezt a „fegyverszünetet" (ahogy a szerzők nevezték) programszerűen is aláírta (Kuper 1999: 69). Bár a 20. századi amerikai antropológusok többsége eddig is vonzódott a szimbolikus szférához, a „fegyverszünet" megpróbálta még tovább szűkíteni az antropológiai diszciplína felségterületét. Kroeber felől nézve ez volt a végső kísérlet arra, hogy ki lehessen kerülni a társadalomtudomány befolyása alól, és meg lehessen őrizni az antropológia humántudományos, német gyökereit. Ahogy Steward programjának erősödéséből kiderül (5. fejezet), ez a legjobb esetben is csak részben sikerült.

GEERTZ ÉS SCHNEIDER

A két doktorandusz, aki egy Parsons-Kroeber-féle közös program révén jutott kutatási pénzekhez a Harvardon – Clifford Geertz (1926–2006) és David Schneider (1918–1995) volt. Mindketten részt vettek interdiszciplináris projektekben doktori tanulmányaik idején – Schneider a mikronéziai Yapban végzett terepmunkát, Geertz Jáván. Ebben az időben mindketten a kultúra kognitív definícióját fogadták el, Geertz korai munkájában gondosan különbséget tett az „integráció kétféle logikája", a társadalom vagy társadalmi struktúra (kauzális-funkcionális integráció) és a kultúra vagy a szimbolikus terület (logikai-jelentéstartalmú integráció) között. Mindkét alrendszer, állította, tanulmányozható elvileg egymástól függetlenül.

Az 1960-as években jelentkezett Geertz és Schneider a szimbolikus antropológia legjelentősebb amerikai képviselőiként (Turnerrel együtt, aki ekkortól már ott volt Amerikában) olyan kutatási programokkal, amelyek éles ellentétben álltak az olyan Steward-tanítványok materialista munkaterveivel, mint Wolf és Sahlins (aki egy ideig kollégája volt Geertznek Chicagóban). Egyetértettek abban, hogy Kroeber és Parsons „fegyverszünete" kényszerzubbonnyá vált, de ahelyett, hogy az antropológiát a szociológia egyik ágaként határozták volna meg, kitágították – ahogy kétségkívül Boas is tette volna – a kultúra területét a szimbólumok egész rendszerére. A kultúra a weberiánus interpretációk rendszere volt (2. fejezet), az ember saját cselekedetei és mások cselekedetei értelmezésének rendszere. Azt állították, hogy cselekedni nem lehet értelmezések nélkül – azaz értelmetlenül –, és ezzel lényeges bevezető utakat nyitottak a szociológia „exkluzív domíniumába". Nagy-Britanniában ezt a felfogást sokszor oly módon értették félre, mintha azt állították volna, hogy a jelentést lehet tanulmányozni a társadalmi berendezkedésre való vonatkoztatás nélkül is, amit a szociálantropológusok nyilvánvalóan abszurdnak találtak.

Schneider legjobban ismert munkája az *American Kinship* (1968 – Amerikai rokonság) az amerikai rokonsági kifejezések vizsgálata a diákjai által összegyűjtött adatok alapján. Az American Kinship projekt egy Firth és Schneider közti együttműködés eredménye volt. A két antropológus együtt töltött egy évet a Stanford egyetemen az 1950-es évek végén, és megegyeztek abban, hogy érdemes volna az amerikai rokonságkutatást kiterjeszteni a modern társadalomra is. Komparatív rokonságkutató projektet indítottak a középosztály körében Londonban (Firth) és Chicagóban (Schneider), a két tanulmányt külön-külön publikálták. Schneider könyve mérföldkő lett a rokonságkutatásban, részben azért, mert kimutatta, hogy a rokonságkutatás a komplex társadalmakban is lehetséges és érdekes, rész-

ben meg azért, mert elkerülhetetlenné tette a rokonság antropológiai fogalmainak alapvető felülvizsgálatát.

Evans-Pritchard koncepcióváltása és a politika és a rítusok új szemléletmódjának megjelenése után Manchesterben és Cambridge-ben a rokonság maradt a strukturális funkcionalisták utolsó bástyája. Aztán 1962-ben John Barnes közzétette „African Models in the New Guinea Highlands" (Afrikai modellek az új-guineai felföldön) című (a Barnes 1990-es kötetében újra megjelent) cikkét, amelyben arra a következtetésre jutott, hogy a szegmentáris leszármazási modelleket, amelyek olyan sikeresen alkalmazhatók voltak Afrikában, nem lehetett átvinni az új-guineai kontextusra az adatok jelentős torzulása nélkül. A probléma nem magukkal a rokonsági terminusokkal volt. Lehetett az új-guineai adatokat úgy értelmezni, mintha afrikaiak volnának, de az ilyen értelmezés homlokegyenest ellenkezett a rokonságnak a bennszülöttek felőli felfogásával és gyakorlatával is.

Schneider könyve valami hasonlót állított, de a konklúziói radikálisabbak voltak. Miközben Firth a londoni kutatásában a rokonsági terminusok egy eléggé sztenderd skáláját katalogizálta, Schneider adatközlőitől azt kérték, hogy adjanak információt mindenkiről, akivel bármilyen rokoni kapcsolatban vannak. Ez a rokonság tágabb felfogását tette lehetővé. Kiderült, hogy a rokonság szimbolikus univerzum, amelyben az adatközlők taktikai és stratégiai megfontolások alapján keresik a helyüket. Ebből az következett, hogy a rokonságnak az emberi kapcsolatok biológiai alapokon nyugvó metaforájaként való felfogása komolyan kifogásolható, ami nem éppen eredeti megfigyelés, de Schneider szerint a kultúra képes teljesen fiktív rokonságot is konstruálni mindenfajta vérségi kapcsolatra való hivatkozás nélkül is. Továbbá minden egyes „rokonsági kultúrában" minden rokonsági terminus abból a szemantikai hálózatból származtatja a jelentését, amelynek részét képezi, ami egyedülálló a szóban forgó kultúra számára. Még az olyan elemi rokonsági terminusoknak is, mint amilyen az „apa", különböző jelentésük van Schneider szerint a különböző rokonsági kultúrákban. A rokonság szerinte gyakorlatilag szituációfüggő. Ezzel aláásta a Morgan óta folytatott komparatív rokonságkutatás egész vállalkozását.

A rokonság Schneider-féle, társadalmi struktúra helyett kultúra alapú átértelmezésével párhuzamos törekvések Geertz munkásságában is fel-

lelhetők. Említettük már Geertz együttműködését Parsonsszal a Harvard Egyetemen. De ezen kívül sokfelől érték még hatások: az európai szociológia, Boas, de még a Steward-féle kulturális ökológia felől is. Geertz korai munkássága témák egész sorát, változatos, széles körét fogja át az ökológiától (1963a) és ökonómiától (1963b) egészen a vallásig (1960). Sokat idézett, hatásos cikke a „Thick description" (1964, kötetben 1973 – A sűrű leírás) tartalmazza módszertani hitvallását, és azt a feladatot fogalmazza meg az antropológusok számára, hogy írják le a világot ugyanolyan sűrűséggel és részletességgel, ugyanannyi egymást átfedő kontextusba illeszkedve, ahogy a bennszülöttek azt megtapasztalják. Az európai szociológusok közül Geertz ösztönzést merített Durkheimtől és Max Webertől egyaránt, valamint Alfred Schütz (1899–1959) osztrák társadalomtudóstól is, aki a modern mindennapi élet értelmező vizsgálatának úttörője volt. Döntő intellektuális impulzus érte Geertz érett kori munkásságát Paul Ricoeur (1913–2005) francia filozófus részéről is, aki úgy fogta fel a társadalmat, a kultúrát és a cselekvést, mint „szövegeket", amelyeket az antropológusoknak – és maguknak a cselekvőknek is – „olvasniuk" és értelmezniük kell (Ricoeur 1971). Mint korábban már említettük, a hermeneutika értelmező módszerének hosszú története volt már Schleiermacher posztulátuma előtt is (2. fejezet), mely szerint egy szöveg individuális részek együttese, és egyúttal hézagmentes egész is, és egy szöveg értelmezése e két pólus közötti ide-oda mozgás.

Az 1960-as években Geertz utólagos finomításokkal bevezette ezt a koncepciót az angol-amerikai antropológiába. Szemben azokkal a brit antropológusokkal, akik (normák vagy stratégiák által) motivált cselekvőként foglalkoztak az egyénnel, Geertz a világot olvasó egyén fogalmát vezette be. A briteknek azzal a felfogásával szemben, amely racionálisan megkonstruáltnak tekinti a világot, amelyben az egyén racionális *cselekvő*ként veszt részt, Geertz abból indult ki, hogy a világ végtelen sok jelentést tartalmaz, és a szubjektumnak aktívan kell *értelmeznie* ezt a rengeteg sokértelműséget ahhoz, hogy felfogja a dolgok értelmét a világban. „Religion as a cultural system" (1966, kötetben 1973 – A vallás mint kulturális rendszer) című előadásában azt állítja, hogy a vallás elsődlegesen nem egy társadalmi egésznek a funkcionálisan integráló alrendszere, hanem eszköz az egyének számára ahhoz, hogy értelmet adjanak a világnak. Geertz legfontosabb korai írásait *The Interpretation of Cultures* (Az értelmezés

hatalma) címmel adták ki 1973-ban, és az elismertsége azóta egyre növekszik. Az 1980-as években a posztmodernizmus előfutárát látták benne, e könyv szerzői szerint ez azonban ez nem teljesen megalapozott.

LÉVI-STRAUSS ÉS A STRUKTURALIZMUS

Művelt középosztálybeli jómódú zsidó házaspár fiaként Claude Lévi-Strauss (1908–2009) filozófiát és jogot tanult Párizsban az 1930-as évek elején, és francia intellektuelek Jean-Paul Sartre egzisztencialista filozófus körül kialakult csoportjához kapcsolódott. 1935–39-ban a São Pauló-i egyetemen tanított Brazíliában, és rövid terepkutató utakat szervezett az Amazonas-térség különböző népeihez. Zsidóként menekülnie kellett Franciaországból a második világháború idején, Métraux és Lowie közbenjárására a New School for Social Researchön kapott állást, ott is maradt 1946-ig. New Yorkban bensőséges viszonyba került a Boas-féle antropológiával (Boas az ő karjai között halt meg szívrohamban egy hivatalos vacsora során), életre szóló barátságot kötött Margaret Meaddel, és találkozott Roman Jakobson (1896–1982) neves orosz-amerikai nyelvésszel, akinek strukturalista nyelvészete Lévi-Strauss későbbi munkásságának alappillérévé vált. Párizsban szerzett doktori címet 1947-ben, és tette közzé a disszertációját *Les structures élémentaires de la parenté* (A rokonság elemi struktúrái) címmel 1949-ben. Ez volt az a könyv, amely aztán forradalmasította a rokonságkutatást. Hat évvel később publikálta *Tristes Tropiques* (1955 – Szomorú trópusok) című halhatatlan antropológiai útirajzát, egy nagy ívű, gyönyörűen megírt, szövevényesen megkomponált elbeszélést tele szuggesztív, megkapó bekezdésekkel, ezért hiába is próbálnánk röviden összefoglalni. Három évvel később jött ki elméleti írásainak gyűjteménye *Anthropologie structurale* (1958 – Strukturális antropológia). Ez a három könyv együtt alapozta meg Lévi-Strauss hírnevét ragyogó gondolkodóként, hatalmas etnográfiai és elméleti tudással.

Addigra a *strukturalizmus* megalapítójaként is ismertté vált. A strukturalizmus olyan elmélet, amely jelentéstartalmú rendszerek általános vonásait próbálja megragadni – Lévi-Strauss saját munkásságában a legismertebb módon a rokonsági rendszerekben és a mítoszokban –, és végső soron feltárni az emberi elme alapvető sajátosságait. Az ilyen rendszerek elemekből állnak, de ezek az elemek nem leírható kategóriák, objektumok. Ezek *relációk*. Egy rokonsági rendszer például jelentéstartalmú rendszer, és ezért inkább relációkból áll, nem pozíciókból ('státuszokból'). Egy apa nem önmagában apa, hanem a gyerekeihez való viszonyában.

Az a gondolat, hogy a jelentés relációfüggő, önmagában nem volt új. Fontos alkotóeleme volt Jakobson strukturális nyelvészetének és a Ferdinand de Saussure által még az első világháború előtt kidolgozott szemiotikai nyelvészetnek. A jelentés mindkettejüknél a nyelvi elemek (fonémák, szavak, jelek) közti relációból – kontrasztból vagy differenciából származik. A relacionális jelentés a kibernetikában is nagyon fontos – ahogy Bateson szerette mondogatni, a jelentés „difference that makes a difference" (különbözés, ami nagy különbség) (Bateson 1972: 453). Végül, és ez a legfontosabb, a relacionális jelentés implicite benne van Mauss ajándék-elemzésében. Itt a tárgyak mágikus erővel töltődnek fel azoktól a kapcsolatoktól, amelyekben a körforgásuk végbe megy, és gazdát cserélnek. A csere az, ami jelentést, jelentőséget ad az ajándéknak (Lévi-Strauss 1950).

A jelentéstartalmú rendszerek ellentétek, kontrasztok struktúráira való redukálásának az az előnye, hogy az idő folyama belefagy a rendszerbe, az élő nyelv statikus grammatikává válik. A rokonságnak a gyakorlatban kusza életbelépése egy átlátható, formális struktúrára redukálódik. A strukturalista elemzés nagyjából abból áll, hogy először is feltárja ezt a struktúrát, másodszor levezeti az alapjául szolgáló princípiumokat, a „logikáját", és végül eljut az emberi kommunikációban egyetemes „logika logikájáig". Ennek a folyamatnak a technikai részleteibe itt most nem szükséges belemennünk, de röviden felvázoljuk, hogyan fogalmazódik ez meg *A rokonság elemi struktúrái*ban.

A strukturális funkcionalizmus reputációja nagymértékben épült a szegmentáris leszármazási rendszerekről készített elemzéseire, amelyek minden kétségen felül bizonyítani látszottak a rokonságnak elsődleges társadalomszervező princípiumként betöltött szerepét a törzsi társadalmakban. A lineage, a leszármazás elmélete azonban a lineáris, egyenes ági rokoni kapcsolatokra helyezte elsődlegesen a hangsúlyt (nagyapa–apa–fiú), az oldalági kapcsolatok szerepét (férj–feleség, testvér–testvér) sokszor alábecsülték. Mindezt felforgatta Lévi-Strauss *A rokonság elemi struktúrái*val. Lévi-Strauss felfogása szerint a rokonság elsősorban nem a társadalmi

szerveződés egyik módja, hanem jelentéstartalmú rendszer, relációk rendszere, és az elsődleges kapcsolat nem a „természetes" vérségi kapcsolat (szülő–gyerek), hanem a társadalmilag konstruált kötelék férj és feleség között. Az első kulturális aktus akkor játszódik le, amikor egy férfi hozzáadja a nővérét egy másik férfihoz, és ezzel kötelékek szövődnek olyan személyek között, akik között *nincs* biológiai kapcsolat. A házasság az indeterminált pont a biológiai rokonságon belül – az ember nem választhatja meg a szüleit, házastársat viszont *muszáj* választania. Lévi-Strauss számára ez a választás az a rés, amelyen keresztül a jelentés belép a rokonságba, a törzsi társadalmat biológiaiból kulturális képződménnyé alakítva.

Nyilvánvaló, hogy ennek a választásnak az integritását meg kell őrizni. Nem tűnhet úgy, mintha a természet írná elő. Nem házasodhatunk össze a testvéreinkkel, mert ők „túl közeliek", ez túlságosan természetadta, nagyon olyan volna, mintha saját magunkkal házasodnánk össze. Nem tenne semmit azért, hogy „megnyissa" a világunkat, hogy jelentést adjunk neki oly módon, hogy relációba hozzuk *valami mással.*

A házasság során – ahogy ez a törzsi társadalmakban szokásos – a nőket cserélik el férfiak csoportjai között, és ez valamiféle jelentéstartamú kapcsolatot létesít ezek között a csoportok között – egy oldalági rokoni viszonyt, amelyet Lévi-Strauss *alliance*-nak, szövetségnek nevez. Ebből vezeti le a rokonság logikáját – tehát a laterális, oldalági, nem pedig a lineáris, egyenesági leszármazási vonal menti rokoni kapcsolatokból. Ennek eredménye egy olyan elmélet, amely szöges ellentétben áll a lineage leszármazási elméletével, az alliance-ot, a szövetséget a descent, a leszármazás fölébe helyezi, a kontrasztot a kontinuitás, az esetlegességet a normák, a jelentést a berendezkedés fölé. Egy élete vége felé írt eléggé heves levélben Radcliffe-Brown azt írta francia kollégájának, hogy valószínűleg mindig is elbeszéltek egymás mellett. Lévi-Strauss mégis többre tartotta Radcliffe-Brownt Malinowskinál, „akinek számára a kultúra csupán az emésztés gigantikus metaforája" (Lévi-Strauss 1985). Radcliffe-Brown és Lévi-Strauss érdeklődése egyaránt az a gondolkodást és a társadalmi életet irányító rejtett struktúrák feltárására irányult, és volt egy közös elődjük Durkheim személyében – bár az ő leszármazási ágának egymással nagyon ellenséges két szegmenséhez tartoztak.

Lévi-Strauss további írásait nehéz összefoglalni. A könyvei terjedelmes, nagy tudásról tanúskodó, tényekkel telezsúfolt munkák, amelyeket

időnként nagyon technikás gondolkodásmód tart össze. *Le Totemisme aujourd'hui* (1961 – A totemizmus ma) a totemizmus-fogalom vizsgálatának látszik (amelyet igaz valójában mutat be, lerombolva a nimbuszát), ugyanakkor (egyebek között) a természet és kultúra nyugati szembeállításának is ambivalens kritikája. A *La Pansée sauvage* (1962 – A vad gondolkodás) az eléggé bevett „primitív" kontra „modern" dichotómiát vizsgálja, ami Durkheimre vagy Max Weberre, Maine-re vagy Tönniesre is emlékeztet, de annak a látszólag végtelen leltárba vételével kezdődik, milyen aprólékos ismeretekkel rendelkeznek a primitívek a természeti környezetükről, és Sartre történelemfelfogásának bírálatával ér véget. A könyv első fejezetében, amelynek címe „A konkrét tudománya", Lévi-Strauss kialakítja a „vad" vagy „mitikus" gondolkodás bázisát (kontrasztba állítva a „modern" vagy „tudományos" gondolkodással). Mindkettő egyrészt komplex, másrészt racionális, de az őket irányító észszerűség különbözik egymástól. A *bricoleur,* a barkácsoló az érzékei számára közvetlenül elérhető világból indul ki, az abban a világban található tárgyakat kapcsolatba hozza egymással, jelentés-struktúrákat épít belőlük, amelyeket például a mítoszokban beszélnek el. Tehát az *eseményekből kreál struktúrákat.* A másik ezzel szemben *a struktúrákból eseményeket.* Egy vázlattal indít, egy olyan absztrakcióval, amelyet érzékileg nem lehet felfogni, és ennek manipulálásával megváltoztatja a reális világot.

A vad gondolkodás jelzi az átmenetet Lévi-Strauss „rokonságos" korszakából a „mitológiás" korszakába. Ennek a kései korszaknak a *Mythologiques* (Mitológiák) a leginkább figyelemre méltó munkája: hatalmas, négykötetes kompiláció és elemzés az indián mítoszokról, amely 1967 és 1974 között jelent meg, s nyomon követi a mitikus témák átalakulását és összeolvadását az egész kontinensen keresztül. Ennek a műnek már maga a komplexitása is korlátozta a hatását, ahogy *A vad gondolkodás*t éppen a rövidsége és talán az egyszerűsége tette egyre népszerűbbé.

KORAI HATÁSA

Lévi-Strauss hatása az angolszász antropológiára eléggé korlátozott volt az 1960-as évek előtt, és a korai műveit megkésve fordították le angolra. *A rokonság elemi struktúrái* csak 1969-ben jelent meg fordításban, és

hosszú ideig csak közvetetten ismerték, annak a könyvnek a révén, amelyet egy holland antropológus – egy régebbi strukturalista iskola alapítója – J. P. B. Josselin de Jong (1952) írt róla. A lefordított művek hiánya ellenére Lévi-Strauss kezdettől fogva sokat vitatott és nagy hatású szerző volt. Franciaországban a strukturalizmus a marxizmus és a fenomenológia alternatívája lett az 1950-es években, és a strukturalizmus hatása a szellemi életre általában is épp olyan erőteljes volt, mint az antropológiában. Olyan jelentős nem antropológus intellektuelek, mint Roland Barthes, Michel Foucault, Louis Althusser és Pierre Bourdieu már kora ifjúságukban megismerkedtek a strukturalizmussal, és végül fellázadtak ellene – a lázadásukat pedig figyelemmel kísérték és vitatták az antropológusok, akik behozták ezeket a szerzőket az antropológiai diszciplína kánonjába.

Angliában Leach volt az első vezető antropológus, akit lenyűgözött Lévi-Strauss. Lévi-Strauss eléggé részletekbe menően kommentálta a kacsin rokonsági rendszert, és Leach azonnal felismerte Lévi-Strauss következtetéseinek jelentőségét az ő saját kutatási adataira nézve. A strukturalizmusban Leach egy kifinomult alternatívát fedezett fel a strukturális funkcionalizmussal szemben, és 1970-ben ő írt bevezetést Lévi-Strauss könyvének fordításához, ami sokban hozzájárult Lévi-Strauss művének ismertté válásához angol nyelvterületen. Lévi-Straussnak egy másik korai szószólója Angliában Rodney Needham oxfordi antropológus volt, aki Josselin de Jong mellett tanult Leidenben, bár kezdettől fogva voltak vele szemben bizonyos fenntartásai (Needham 1962). Ezek aztán tovább erősödtek egy szerencsétlen összetűzés folytán, amikor maga Lévi-Strauss félreérthetetlen kifejezésekkel utasította el azt az értelmezést, amelyet Needham adott az ő rokonságelméletének a könyv angol kiadásához írott előszavában. Needham a Lévi-Straussra való külön hivatkozás nélkül innovatív módon fejlesztette tovább az osztályozásra és a rokonságra vonatkozó strukturalista gondolatokat. A legtöbb angol-amerikai antropológus ugyanakkor mélységes gyanakvással viseltetett a strukturalizmus iránt. Irritálta őket Lévi-Strauss az absztrakt modelljeivel és deduktív gondolkodásmódjával. Sokan hasznavehetetlennek találták a munkáját, mivel nem lehetett empirikusan ellenőrizni.

Lévi-Strauss rokonságelméletéről, amelyet gyakran *alliance*-elméletként is emlegettek, szemben a strukturális-funkcionalista *descent*-elmélettel, már az 1950-es években is vitatkoztak Angliában (bár a fordítás

hiányában elkerülhetetlenek voltak a félreértések). A strukturális funkcionalizmuson belül egyre nőtt az elégedetlenség a leszármazás (descent)-elmélettel, amely képtelennek látszott számot adni a nem egyenesági rokonsági rendszerekről. A strukturalizmus azzal, hogy a cserére és a házassági szövetségre (alliance) fókuszált, képesnek tűnt ezeknek a problémáknak a megoldására, mivel nagyobb hangsúlyt fektetett az oldalági, mint az egyenesági, lineáris rokonsági kapcsolatokra, ezért széles körben tárt karokkal fogadták az olyan antropológusok, akik olyan társadalmakkal foglalkoztak, ahol nem voltak lineáris leszármazási csoportok. A *Man* című folyóirat hasábjain folytatott híres vitában 1959-ben Leach védelmébe vette Lévi-Strauss nézeteit, miközben Fortes a *descent*-modell mellett állt ki. De talán Leach is félreértette Lévi-Strauss intencióit, amelyek inkább kognitív jellegűek voltak, semmint szociológiaiak, mint ahogy ezt brit kollégái feltételezték. Akárcsak a gazdaságantropológiában a formalisták és szubsztantivisták vitájának, a rokonságkutatásban az *alliance* kontra *descent* vitájának is kihunytak a szikrái az 1970-es évek végére. A kutatók addigra kezdtek hajlani arra, hogy komplementernek, egymást kiegészítőnek tekintsék ezt a két rendszert (ahogy Morgan is tette), maga Lévi-Strauss pedig olyan rokonságelmélettel állt elő, amely magában foglalni látszott mindkét aspektust (Lévi-Strauss 1987b).

Franciaországban Louis Dumont (1911–1998) kialakította a saját külön védjegyével ellátott strukturalizmusát: a Lévi-Strauss felőli indíttatást kombinálva a klasszikus európai szociológia hatásával (Durkheim, Tönnies) a társadalmi integráció és a szimbolikus jelentés nagy hatású elméletét fejtette ki. Dumont, aki kiváltképpen *Homo hierarchicus* című, az indiai kasztrendszerről szóló, hatalmas tudományos felkészültséggel készített munkájáról ismert (1968), azt állította, hogy a kaszt inkább klasszifikációs rendszer, nem pedig a társadalmi szerveződés egy funkcionális eszköze (ez a szemlélet nem sokban különbözik a Needhamétől). A hindu kategóriák redukálhatatlanságát hangsúlyozta, szöges ellentétben olyan politikai antropológusokkal, mint Barth, aki tisztán szociológiai terminusokban írta le a kasztokat, és azt képviselte, hogy ezeket a stratégiai cselekvőket ugyanolyan fajta motivációk vezérlik, mint az európaiakat.

AZ ANTROPOLÓGIA HELYZETE 1968-BAN

1968-ra az antropológia nagyon sokrétű diszciplína lett. A *Man the Hunter* (Az ember mint vadász) szimpóziumot nem sokkal azelőtt tartották, az ökológiai antropológia erejének bizonyságaként. Geertz értelmező antropológiája is kezdte éreztetni hatását. A Latin-Amerikában és a Karib-térségben végzett parasztságkutatások lettek egyes amerikai tanszékek munkájának tartópillérei. Barth radikális „tranzakcionizmusa" a strukturális funkcionalizmus Douglas és néhány Gluckman-tanítvány által végbevitt kreatív újraélesztésével vállvetve tört előre. Nagyban zajlott a racionlizmus-vita, a formalizmus összecsapott a szubsztantivizmussal, az alliance-elmélet csatázott a descent-elmélettel, miközben a láthatáron feltűnt a strukturalizmus, és fiatal radikális marxisták és feministák várakoztak a partvonalon, hogy ők is kapjanak egy szeletet az egyetemi tudományos élet tortájából. Új folyóiratok, konferenciák és workshopok, monográfia-sorozatok és az antropológiai kutatásnak elkötelezett intézmények járultak nagymértékben hozzá az antropológia fejlődéséhez és sokszínűvé válásához.

A demográfiai expanzió hatalmas volt. 1950-ben mindössze 22 PhD-fokozatot nyertek el Amerikában antropológiából. 1974-re ez a szám 409-re emelkedett, és ez a szint stabil maradt az 1990-es évek közepéig (Givens–Jablonski 1995). Az antropológiai diszciplína azonban nemcsak komplexitásában és méretében nőtt meg, hanem földrajzi megoszlása tekintetében is. A skandináv, olasz, spanyol és holland antropológia az európai mainstream részévé vált, az első esetben a brit befolyás volt a legerősebb, a másodikban és harmadikban Franciaországból jött a fő impulzus, a negyedik esetben pedig volt némi versengés a kettő között. Számos latin-amerikai országban, nevezetesen Mexikóban, Kolumbiában, Brazíliában és Argentínában őshonos antropológusok a Boas-iskola, Steward és tanítványai és a francia antropológia nyomdokait követve végeztek kutatásokat őshonos amerikai indiánok, parasztok és városlakók körében. De néhány nem-nagyvárosi miliő – mint Leiden és Bergen – dacára a diszciplína eléggé centralizált maradt. Nagy-Britanniában Oxford, Cambridge és London még mindig tartotta a pozícióját, bár Manchester és a UCL (University College London) kezdtek úgy megerősödni, hogy számolni kellett velük, és antropológát tanítottak még egy sor más helyen is Sussextől Edinburghig. Amerikában nagyobb volt a szóródás, mivel nagyobbak voltak a szá-

mok, de még mindig az olyan prominens egyetemek vitték a prímet, mint a Columbia, a Yale, a Harvard, a Berkeley, a Stanford, Michigan és Chicago. Franciaországban minden út a tekintélyes párizsi intézeteken át vezetett.

Az 1950-es, 60-as évek is meglehetős diverzifikálódásnak voltak tanúi az etnográfiai kutatás főbb régiói tekintetében. Az 1920-as, 30-as években a brit antropológusok a csendes-óceáni térségből elmozdultak Afrika felé, az amerikai antropológiában kevésbé feltűnő eltolódás ment végbe az észak-amerikai indiánoktól Dél- és Közép-Amerika felé. Franciaországban Afrika és Óceánia is fontos volt az 1920-as évektől, és a háború után Georges Balandier tovább erősítette az afrikai orientációt (Balandier 1967), míg Dumont és tanítványai az indiai szubkontinens és Óceánia felé vették az irányt. Az 1960-as évekre a hegyekkel szabdalt új-guineai fennsíkok lettek különösen termékeny terepei az etnográfiai kutatásnak, és ezzel a változással új szemléletmódok jelentkeztek a nemek közötti viszony, a hadviselés, a csere és a rokonság kapcsán is. Mert, bár antropológiai kutatást mindenütt lehet folytatni, minden térség új kérdésekkel szembesíti az etnográfusokat.

Az alkalmi dialógusok ellenére még mindig nem volt sok érintkezés a három domináns hagyomány között. Ahogy többször is rámutattunk az előző két fejezetben, bár a kutatók érdeklődésének iránya sokszor volt hasonló, az elméleti megközelítésmódok eléggé különböztek ahhoz, hogy megnehezítsék a közvetlen eszmecserét. Firthnek és Schneidernek fel kellett adnia a rokonság Londonban és Chicagóban tervezett összehasonlító vizsgálatát. Lévi-Strauss leszólta Needhamnek az ő művéről adott értelmezését. Mint említettük, Kroeber és Kluckhohn 162 egymással versengő definícióját mutatta be a kultúrának, egy olyan fogalomnak, amelyet nem sok brit antropológus vitatott Tylor óta. Sok egyéni elmozdulás volt folyamatban, főleg nyugati irányban: Bateson, Turner és Polányi áttelepült Amerikába, Lévi-Strauss is ott töltötte a háborús éveket. Sok mindenki más is átköltözött később oda, főleg Angliából. Az antropológia nemzeti tradíciói viszonylag mégis körülhatároltak maradtak továbbra is.

A nyelvi különbségek is szerepet játszottak ebben. Lévi-Strauss művének kései lefordítása legalább egy évtizeddel késleltette a strukturalizmus elfogadását angol nyelvterületen, és a franciánál kevésbé tekintélyes európai helyi nyelveken publikált kutatások még ennél is rosszabbul jártak. A harmadik világ nagy részében (ezt a *Third World* terminust angolul

Peter Worsley vezette be 1964-ben, franciául a *le tiers monde* kifejezést használták némileg eltérő értelemben az 1950-es évektől) ezeket a problémákat még súlyosbította a megfelelő gazdasági erőforrások hiánya a tudományos életben. Végül a politikai konfliktusok is késleltették a diszciplína nemzetközivé válását. A volt gyarmatokon sokszor viszonyultak ellenségesen az antropológiához mint olyanhoz, ezzel megtiltották, illetve feltartóztatták a terjedését. A dekolonializáció sokszor elvágta a kapcsolatot az anyaországbeli intézetek és gyarmati megfelelőik között. Európában két évtizeddel korábban a vasfüggöny vette hathatósan elejét a tudományos kapcsolatoknak Kelet és Nyugat között. Az antropológia kezdett globális diszciplínává válni, amint a tudósok elkezdtek egyre inkább angolul publikálni, de Nyugaton is, mondjuk Stockholmban is meríthettek tudósok inspirációt a mainstream antropológusoktól, ugyanakkor úgy érezhették, hogy az ő műveiket sosem olvassák Skandinávián kívül, hacsak el nem kezdenek idegen nyelven, azaz angolul publikálni (Gerholm–Hannerz 1982).

A következő fejezettel elkezdünk sebesen közeledni a jelenhez, és kezdünk megismerkedni azokkal a kutatási területekkel, amelyek az új évezredben is még mindig nagy prioritást élveznek. Az 1970-es évek radikális marxizmusa képezi a kiindulópontját a legkülönbözőbb mai kutatási programoknak. Az évtized radikális feminizmusából alakult ki a sokrétű *gender studies*. Az etnicitás kutatása komplex társadalmakban is folytatódott, és később a nacionalizmus iránti fokozódó érdeklődésben gyűrűzött tovább. A terepmunkáról indult újabb keletű viták, amelyek 1970 után kezdődtek, hamarosan szélesebb körű viták sorába rendeződtek a reflexivitásról és a terepmorálról, amelyek mindmáig szakmai érdeklődésre tarthatnak számot.

Másfelől az a politikai tudatosság, amely ezekben az években olyan erőteljes volt az antropológiában, végül alábbhagyott azzal az optimista reménnyel együtt, hogy az antropológiai felismerések képesek megváltoztatni a világot. Mégis, bár az antropológusok 1968-ban még hevesen viaskodtak olyan problémákkal, amelyek hamarosan idejétmúltnak tűntek, az 1978-as témáik közül sok mindmáig napirenden maradt.

7. Az autoritás megkérdőjelezése

A kubai rakétaválság, a berlini fal, az emberi jogi mozgalom, a prágai tavasz, hippik Haight-Ashburyben, diáklázadások Párizsban, a Beatles, a holdra szállás, a Kennedy-gyilkosság, a vietnami háború – mindez fémjelzi a nyugaton csak hatvanas évekként emlegetett időszakot. De az a radikális politikai légkör, amelyet ezek az események is gerjesztettek, nem bontakozott ki igazán, csak ennek az évtizednek vége felé, és szorosan véve az 1968-at követő tíz évre jellemző. Legalábbis az egyetemeken, ahol a diákok a jelszavaikat hangoztatták, majd évek múltán ott maradtak véglegesített tanári állásokban. Az antropológusok, mint mindig is radikális társaság, talán mélyebben leástak a lelkük mélyére, ugyanakkor nem kevésbé vettek részt a rendes, rutinszerű egyetemi ügymenetben. Belépünk hát az 1970-es évekbe, a hippimozgalom és a Vaslady, Richard Nixon választási győzelme és John Lennon halála közötti elfeledett évtizedbe, amikor a világ népessége elérte a 4 milliárdot, amikor láthattuk, hogy a Jom Kippur-i izraeli háború hogyan idézte elő a közel-keleti olajválságot, a CIA hogyan asszisztált a chilei puccshoz, tanúi lehettünk a Microsoft megalapításának, Mao és Elvis halálának (az egyik túl kései, a másik túl korai volt), az első lengyel pápa megválasztásának és az iráni iszlám forradalomnak. Forradalmi álmok évtizede volt ez, amelyeket csakhamar eltapostak a történelem kerekei az antropológiában éppúgy, mint másutt.

Ahogy közeledünk a saját korunkhoz, újból figyelmeztetnünk kell az olvasót az ilyen jellegű könyveknél elkerülhetetlen elfogultságra. Az időbeli közeledéssel már a diszciplína egyre kiterjedtebbé válása is arra kényszerít minket, hogy vagy extrém módon szelektívek vagy túl felületesek legyünk ahhoz, hogy valamelyest is informatívan, egyáltalán mondjunk valamit. 2012-re csak az Amerikai Antropológiai Egyesületnek (American Anthropological Association, AAA) több mint 10 000 fizető tagja volt, és világméretekben a tudományos és az alkalmazott antropológiának számtalan regionális központja van, amelyeknek megvannak a specifikus kutatási

hagyományai. Nincs a világon olyan történész, aki képes volna számot adni erről a növekvő sokféleségről – amely az 1970-es évek végére már eléggé szárba szökött.

Ebben a fejezetben főként két olyan erőteljesebb szellemi irányzattal fogunk foglalkozni, amely az egyetemi élet radikalizálódásából nőtt ki: a marxizmussal és a feminizmussal. Mindkettő tartósan jelen volt az antropológiában az 1970-es években, amíg be nem következett a kiábrándulás, és nem kerültek előtérbe új témák. Mindenesetre a gender és a hatalom témája bekerült az antropológiába külön-külön és együtt is, mégpedig tartósan.

De az 1970-es éveknek egy olyan bemutatása, amely kizárólag a radikalizálódásra koncentrálna, a kor antropológiájának néhány nagyon fontos vonását hagyná figyelmen kívül. Ez volt az az évtized, amikor bevett lett az etnicitáskutatás, amikor a szociobiológia mindennapos kifejezéssé vált (akár elrettentő, akár túlbuzgó célzattal), amikor aranykorát élte a gazdasági antropológia. A francia antropológia visszakerült a nemzetközi színtérre Lévi-Strauss-szal, és most egész sereg francia jelent meg a nyomában, akiknek a mondanivalója nemcsak politikailag radikális volt, de intellektuálisan is elég komplex. A viták évtizede volt ez, és ez az első olyan évtized, amelyben az antropológia olyan erőteljesen és bonyolult összefonódásban fejlődött, hogy egyetlen antropológus már képtelen volt követni az egész diszciplína alakulását. E könyv szerzői számára ez az az évtized, amelyben már legfeljebb csak a diszciplínán belüli legfontosabb trendek és kapcsolódások feltárására van lehetőség, Ez a fejezet mégis arra vállalkozik, hogy valami benyomást adjon a legfontosabb mérföldkövekről.

MARX VISSZATÉR

Az antropológusok első nemzedékéből Steward, White és Gluckman volt az, akit a leginkább befolyásolt a marxizmus – Stewardot a materializmusában, White-ot a technikai determinizmusában, Gluckmant a válságok és konfliktusok iránti érdeklődésében. A marxizmusra való hivatkozás azonban mégis majdnem teljesen hiányzott a műveikből. Vannak elszórt utalások Marxra és a marxista elméletre néhány angolszász antropológus

műveiben az 1950-es és a korai 1960-as években, köztük volt Eric Wolf és Stanley Diamond az Egyesült Államokban, és Peter Worsley Nagy-Britanniában. De a korszak ideológiai atmoszférája nem volt sem rokon szellemiségű, sem fogékony a marxistákra, különösen Amerikában nem, és Angliában sem volt sokkal könnyebb a helyzet. Egy olyan párttagsági könyvvel rendelkező angol kommunistának, mint Worsley, komoly nehézségeket okozott, hogy kutatási engedélyt kapjon és munkát találjon, mielőtt végül biztos szociológusi állást nem kapott Manchesterben Gluckman támogatásával, akinek magának is volt hasonló tapasztalatokban része (5. fejezet).

Angliában, Amerikában és Franciaországban mindez gyorsan megváltozott az 1960-as években, a diákok körében mindenképpen. Az elidegenedésről, az ideológiáról mint hamis tudatról, az alap és felépítmény megkülönböztetéséről szóló marxista fordulatok bekerültek a hatvanas évek végének tudományos szókincsébe, és sok fiatal antropológus kezdett intellektuálisan foglalkozni a társadalmi osztályok és a társadalmi változás százéves elméleteivel. De ezekkel beoltani a mai antropológiát nem volt könnyű vállalkozás. Ahogy a 2. fejezetben kifejtettük, a marxizmus leginkább a kapitalista társadalomról szóló elmélet. A más termelési módok leírására, egybevetésére és a hosszú távú kultúrtörténettel való foglalkozásra irányuló kísérleteit (utóbbiba inkább Engels fogott bele Marx halála után) a viktoriánus evolucionizmus és a hegeli történetfilozófia befolyásolta. Az antropológia majdnem százévnyit fejlődött azóta. Ha volt egyáltalán valami, ami összetartotta ezt a virágzó tudományterületet az 1960-as évek közepén, az éppen az empirikus változatok melletti elköteleződés volt, a bizalmatlanság a leegyszerűsítő univerzalista modellekkel szemben, és egy megrögzött kulturális relativizmus. A marxizmus globális törekvései és elavult empirikus alapjai nem voltak különösebben vonzóak az antropoógusok számára.

De Marxnak volt valamilyen impozáns víziója a modern világról, amely az egyre inkább láthatóvá váló globális egyenlőtlenségek láttán nem kevésbé tűnt relevánsnak az 1970-es években, mint az 1870-esekben. A vietnami háború, amelyet sokan imperialista hódító háborúnak tekintettek, évekig a külpolitikai híradások vezető szalagcímei között maradt. Az antropológusok a terepmunka közben is egyre inkább ki voltak téve ilyen igazságtalanságoknak, és sokan hajlottak rá, hogy tegyenek valamit

ezek felszámolásáért, ahogy Wilson és Gluckman tette egy nemzedékkel őelőttük. Akárcsak akkor, most is Marx volt az a szociológus, aki a legmeggyőzőbben szólt ezekről a problémákról, ezért az ifjú forradalmárok is belőle merítettek ösztönzést. Nem számított, hogy a marxizmus több volt társadalomelméletnél, hogy ez lett a hivatalos állameideológia is a világ egy jelentős részén, és ily módon a politikai hatalom forrása is. Egy valódi marxista számára ennek jelentősen meggondolkodtató ténynek kellett volna lennie, de nemigen volt az. Ehelyett a kommunista államok hatalmi struktúrái reprodukálódtak ezeknek az államoknak a határain kívül létrejött szervezetekben is, amelyek más hatalmi struktúrák alól való felszabadulásért harcoltak. Mindezenközben a nyugati egyetemeken öldöklő csatározások zajlottak a maoisták, trockisták, sztálinisták, anarchoszindikalisták stb. között, egészen a végtelenségig, akik mindezek ellenére egységesen léptek fel, hogy szembenézzenek a közös ellenséggel, aki gyakorta a helyi antropológiaprofesszor személyében öltött testet. Ezekből a forrongásokból nőttek ki a marxista antropológiák az egyetemi tudományos életben.

A marxista antropológiának számos külön ága volt. Az egyik, amelyet kulturális marxizmusnak vagy felépítménykutatásnak nevezhetnénk, olyan későn lépett színre, hogy már posztmarxista volt, még mielőtt intézményesült volna az antropológiában az 1980-as években. A marxista elméletnek ezt az irányzatát Antonio Gramsci ideológia- és hegemóniabírálata ösztönözte, és a frankfurti iskola (Adorno, Horkheimer) kritikája a kultúra kommerszializálódásáról, az antropológiába pedig Edward Said *Orientalizmus*a (1978) révén került be, egy olyan könyv révén, amely bírálta a Közel-Kelet „egzotizáló" európai ábrázolásait (8. fejezet). Vedd Said bírálatát, keverd össze Michel Foucault posztstrukturalizmusával, adj hozzá csipetnyi dekonstruktivizmust à la Derrida, az eredmény egy olyan mámorító koktél lesz, amilyen az 1980-as években érte el az antropológiát.

A marxista antropológia sajátos ízének két fő alkotóeleme a strukturalista marxizmus és a politikai gazdaságtan volt. Jól tanúsítja mind Marx munkásságának széles skáláját, mind az antropológia kiterjedt hatókörét, hogy nem volt sok érintkezés e két iskola között, és hogy a kérdések, amelyet felvetettek, feltűnően különbözőek voltak.

Végül volt a marxizmusnak egy negyedik ága is, amely Marxnak azt a gondolatát követte, amely azt hangsúlyozta, milyen produktív, kreatív materiális test az ember egy materiális világban. Ennek a fejezetnek a vége felé még ki fogunk térni erre a „szenzuális" marxizmusra, amely a német romantikában gyökerezett,

STRUKTURALISTA MARXIZMUS

Az új éra egyik előhírnöke az a tanulmány volt, amelyet 1960-ban tett közzé egy francia antropológus, Claude Meillassoux (1925–2005), aki félreérthetetlenül marxista elemzést mutatott be az agrártársadalmak önellátó termeléséről. Meillassoux, aki eredetileg közgazdász és üzletember volt, Georges Balandier (1920–2016) mellett tanult antropológiát, aki egyedül képviselte a szociológiailag orientált antropológiát a strukturalizmus dominanciája idején Franciaországban. Ő az elefántcsontparti gurók körében végzett terepmunkát az 1950-es évek végén. A kutatása kezdettől fogva marxista jellegű volt, nemcsak a gazdasági életre koncentrált, de megpróbálta feltérképezni a dinamikát is a társadalmi termelési viszonyok és a technikai és környezeti termelőeszközök között a gurók társadalmában. Meillassoux tanulmánya volt az első tanújele a színre lépő francia marxista antropológiának. Később kidolgozta a „prekapitalista termelési módok" egész tipológáját, de fiatalabb kortársaitól eltérően mindenekelőtt elkötelezett empirista kutató volt, és egyre kritikusabban viszonyult azokhoz az elvont teóriákhoz, amelyek rövidesen eluralkodtak a francia marxista antropológiában. És tényleg, a francia marxisták közül Meillassoux rokonszenvezett leginkább a brit iskolával. 1975-ös könyvének *Femmes, greniers et capitaux* (Nők, magtárak és tőkék) angol kiadásához (*Maidens, Meal and Money,* 1981) írott előszavában azt írja, hogy Balandier vezette őt el ahhoz, ami a legjobb a mai antropológiában – azaz a brit antropológiához, és azzal folytatja, hogy dicséri Schapera, Gluckman, Monica Wilson és mások munkáit. Ugyanakkor megjegyzi, hogy a funkcionalizmus „inkább alapult valamifajta legalista antropológián, semmint a gazdasági és társadalmi viszonyok tartalmának alapos elemzésén" (1981: VII), és hozzáteszi, hogy hallgatólagosan jóváhagyta a gazdasági kizsákmányolást azzal, hogy megengedte, hogy a rokonság hassa át teljesen a kutatás egész területét. Meillassoux számára a fő feladat akkoriban az volt, hogy leválassza a gazdaságot a rokonságról. Ez nem volt könnyű, ha egyszer olyan

társadalmakról írt, amelyek rokonsági alapon szerveződtek (2. fejezet), és végül egy olyan termelési móddal állt elő, amely új volt a marxista kánon számára. Háztáji termelési módnak nevezte, amely a családon és a háztartáson alapul. Érdekes módon Sahlins a *Stone Age Economics*ban (1972 – Kőkorszaki gazdaság) egy ehhez eléggé hasonló koncepciót alakított ki, de más célzattal: ő nem az afrikai gazdálkodást akarta összeegyeztetni a marxista ortodoxiával, inkább a gazdasági antropológiát akarta megmenteni a formalizmus veszedelmeitől, ahol az egyéni haszon maximalizálására törekvő individuum volt az egyetemes cselekvő. Csajanov korai parasztság-vizsgálatára és Mauss reciprocitáselméletére egyaránt támaszkodva Sahlins azt állította, hogy a háztáji termelés nem a haszonmaximalizálás, hanem a szükséglet-kielégítés eszköze. Erre Meillassoux azt felelte, hogy a háztartás nem termelő, hanem újratermelő egység, ez állítja elő azt a munkát, amelyet aztán kizsákmányol bármely ott uralkodó rendszer.

Tartós akadályt jelentett a francia antropológusoknak a marxista elmélet esetében az a felfogás, hogy a hatalom végső soron a termelő eszközök feletti kontrollon, azaz a szerszámok, földek, gépek stb. birtoklásán alapul. Mivel a tradicionális afrikai társadalmakban az ilyen birtoklás többnyire nem egyénekhez, hanem rokonsági csoportokhoz kötődött, nehézséget okozott a hatalom elhelyezése a rendszerben. Meillassoux megengedi, Marxnak látszólag ellentmondva, hogy „a hatalom ebben a termelési módban az emberi reprodukció eszközei – a létfenntartási javak és a feleségek – feletti rendelkezésen alapul, nem pedig a termelőeszközök birtoklásán" (Meillassoux 1981: 49).

A strukturalizmus nemigen hatott Meillassoux-ra. Mások inkább igyekeztek ügyes kapcsolódásokat fabrikálni Marx, az antropológia és az aktuális intellektuális érzékenységek között, beleértve nemcsak Lévi-Strauss művét, de Marx olyan eredeti értelmezéseit is, mint amilyenekkel a filozófus Louis Althusser állt elő. Amikor Althusser könyvei, a *Pour Marx* (Marx, az elmélet forradalma) és az Étienne Balibarral közösen írott *Lire le Capital* (Olvasni *A tőkét*) megjelent 1965-ben, ezek a könyvek nemcsak a francia intelligenciára voltak nagy hatással, hanem az antropológusok új nemzedékére is. Althusser marxizmusa alkalmazhatónak tűnt az antropológiában, mivel egy bizonyos fokú rugalmasságot engedett meg az alap-felépítmény viszony terén. Marx addig szokásos olvasata szerint az alap (a termelési folyamat materiális és szociális jellemzői) determinálják a felépítményt (minden egyebet a társadalomban). Nem kapitalista (vagy prekapitalista) társadalmakban sokszor nagyon nehéz megállapítani, hogy is van ez. A nem marxista antropológusok egyszerűen nem hisznek ebben, ez ellentmond mindannak, amit valaha tanultak. A brit antropológiában a rokonságot tartották alapvetőnek, az amerikaiban a kultúrát – bármit jelentsen is ez, de biztosan nem a gazdaságot. És Lévi-Strauss, aki kimondottan, de ezzel csak bonyolítva a helyzetet, marxistának deklarálta magát, csakis a felépítménnyel foglalkozott, akárcsak Dumont, akinek az a felfogása, hogy a társadalom értékrendje határozza meg végső soron a hatalmi struktúráját, kifejezetten szemben állt a marxisták nézeteivel (Parkin 2005).

Althusser, aki sokat írt az ideológiáról, ezzel legitimmé tette a rítusoknak és a mítoszoknak mint uralmi eszközöknek a tanulmányozását. Továbbá azt tartotta, hogy egy adott társadalomban bármely intézmény lehet domináns abban az értelemben, hogy de facto uralkodik. De hogy ez így van-e vagy sem, azt végső soron mégiscsak az alap határozza meg. A középkori Európában például az egyház volt az uralkodó intézmény, az egyház uralmát azonban „végső soron" a feudális termelési mód határozta meg – és végső soron ennek a termelési módnak a céljait szolgálta.

A leghíresebb francia marxista antropológus Maurice Godelier (1934) kezében Marx, Althusser és a komparatív etnográfia hatása egybeolvadt a Lévi-Strauss műve iránti csodálattal. Erdetileg filozófusi végzettséggel tért át az antropológiára Lévi-Strauss mellett, és az új-guineai baruják körében folytatott kiterjedt terepmunkát. A baruják az önellátásra és cserére alapozott pénz nélküli gazdaságukkal fontos különbségeket mutattak meg a kapitalista és a nem kapitalista gazdaságok között. Meillassoux-tól és számos más francia marxista antropológustól eltérően, akik a strukturalizmust neokantiánus, idealista misztifikációnak tartották, Godelier – aki az 1960-as évek elején Lévi-Straussszal dolgozott együtt – valódi tudományos előrelépést látott a strukturalizmusban. Szerinte az ellentmondás marxi koncepciója történetibb jellegűvé tenné a strukturalizmust, míg a strukturalizmus fogalmi apparátusa nélkülözhetetlen a társadalom és a kultúra rejtett mechanizmusainak feltárásához. Egy időben Godelier attól sem riadt vissza, hogy azt állítsa, Marx mintegy előfutára volt a strukturalizmusnak, egy *avant la lettre* strukturalista (1966, újra kiadva 1977).

Godelier – Marxhoz hasonlóan – a rokonsággal is foglalkozott. Mivel a rokonság „mindenütt" jelenlevőnek látszott a tradicionális társadalmak-

ban, Godelier úgy gondolta, úgy kell tekinteni, mint ami egyaránt tartozik az alaphoz és a felépítményhez is (Godelier 1975). Ahelyett hogy olyan intézményeket keresett volna, amelyek gondoskodtak a gazdaságról, az ideológiáról stb., ő egy olyan „formalizált" marxizmust javasolt, amely inkább a funkciókra volt kíváncsi. Ezek a megfogalmazások jelzik, hogy számos kutatóban volt igény egy flexibilisebb marxista elméletre.

A strukturalista marxizmus sokat foglalkozott a termelési módokkal. Marx és Engels régi elgondolását az „ázsiai termelési mód"-ról újra előásták, buzgón tárgyalták, és széles körben vitatkoztak egy vagy több „afrikai termelési mód" feltételezéséről Meillassoux-nak és másoknak azon a kontinensen végzett kutatásai nyomán. Ezek a viták kimúltak az 1970-es évek végére, a nagy tipológiák felállítására irányuló legtöbb antropológiai kísérlettel egyetemben.

A brit marxista antropológia nagyrészt a francia „strukturalista" változat oldalhajtása volt. Mivel az 1960-as évek végi radikalizálódást megelőzően a brit teoretikusok Lévi-Straussban látták az egyetlen méltó külföldi vitapartnert, nem nehéz megérteni a fiatal brit radikálisoknak a strukturalista marxizmus iránti rajongását. (A még lehetséges alternatívák közül a manchesteri iskola régebbi marxizmusa addigra már elavultnak tűnt, és az amerikai marxista antropológiát a humán-ökológia közeli rokonának tekintették, ami egy alig értett és gyakorlatilag nemlétező terület volt Nagy-Britanniában, leszámítva Forde tanszékét a UCL-n (University College London). Jellemző, hogy a legjelentősebb brit marxista antropológus, Maurice Bloch maga is francia származású volt.

Az alapvető probléma a marxizmussal az antropológiában az volt és maradt, hogy ez lényegét tekintve a kapitalizmusról szóló elmélet, és ahogy a „prekapitalista" társadalmakról számot adott, az spekulációkon és téves adatokon alapult. Az ortodox marxizmusnak az etnográfiai kutatással való összebékítéséhez nagy elszántság kellett, és ahogy erre Jonathan Spencer (1996: 353) rámutat, ha kompetens etnográfiai elemzést folytattak marxista antropológusok, „az egyre nyilvánvalóbban vált kulturális jellegűvé, és egyre kevésbé meggyőzően tűnt marxistának". Mégis sok francia antropológus, kiváltképp Godelier publikált antropológiai munkákat továbbra is marxista színezettel az 1980-as, 90-es évek során. Mások, mint Maurice Bloch és Marc Augé (9. fejezet) végül változtattak kutatási prioritásaikon. Joel Kahn és Josip Llobera egy 1980-as recenzióban

azt írták, hogy „még túl korai volna határozott bírálattal előállni erről a mozgalomról" (Kahn–Llobera 1980: 89), de inkább azt lehet mondani, hogy ez a mozgalom mintha kifújt volna addigra, mire ez a cikk eljutott a megjelenésig.

A NEM-EGÉSZEN MARXISTÁK

Míg a francia marxista antropológusok sokszor politikailag is aktívak voltak a kommunista párton belül vagy kívül, ez ritka eset volt az amerikai marxista vagy a marxizmusból ösztönzést merítő antropológusok új nemzedékében – bár visszatekintve nem nehéz felismerni, hogy az ő munkáik közvetlenebbül érintettek a globális igazságtalansággal kapcsolatos politikai témákat, mint francia kortársaik akadémikusabb jellegű írásai.

A marxista antropológia az Egyesült Államokban Steward, White és Fried tanítványai körében alakult ki közvetlenül a második világháborút követő években. Az 1960-as évek vége felé kezdett megmutatkozni, az 1970-es években virágzott ki, és csak az 1980-as évek elején tetőzött. Ezeknek a tudósoknak a témái Steward kutatásainak inspiráló gyakorlati vonatkozásaival együtt mindmáig fontos szerepet játszanak a hatalom és az elmaradottság antropológiai kutatásában. Bár ezeknek a materialista amerikaiaknak a nemzedékéhez tartoztak az 1970-es évek legfontosabb személyiségei közül néhányan (mint Martin Harvis), sose váltak marxistává, míg mások (mint Marshall Sahlins) a saját bonyolult szellemi fejlődési útjukat járták, átmentek egy marxista fázison, de végül túlléptek rajta. Marshall Sahlins (1930) eredetileg evolucionista volt, először White-nál tanult, aztán Stewardnál, konstruktívan vett részt az európai marxistáknak a termelési és létfenntartási módokról folytatott vitáiban, azt állítva híres, majdnem rousseau-iánus referátumában, a *Man the Hunter* (Az ember mint vadász) szimpóziumon, hogy a vadászok-gyűjtögetők voltak „az eredeti bőség társadalma" (1968, újraközölve Sahlins 1972), és hogy a szűkösség gazdaságai a mezőgazdasági forradalom által kikényszerített egyenlőtlenségek következtében jöttek létre. „A primitív csere szociológiájáról" írott centrális dolgozatában – következő, *Stone Age Economics* (1972 – Kőkorszaki gazdaság) című tanulmánygyűjteményében – Sahlins azt állította, hogy az általános reciprocitás vagy osztozkodás logikája volt

a törzsi társadalmak normája, míg a formalista gazdaságantropológusok kalkuláló „gazdaságos" cselekvő személye, aktora feltűnően hiányzott. De már ebben a könyvében is, amelyre marxi témák voltak jellemzők, meggyőzőbb volt a kulturalista érveivel, mint azirányú igyekezetével, hogy megpróbáljon oksági kapcsolatot kimutatni a termelési módok és a szimbolikus kultúra között. Aztán 1976-ban fontos elméleti értekezésében – *Culture and Practical Reason* (Kultúra és gyakorlati ész) – Sahlins dühösen bírálta a marxizmust a redukcionizmusa miatt, és amiért a szimbolikus kultúrát nem tekinti önálló területnek.

A Sahlins által bejárt út – a kulturális ökológiától a marxizmuson keresztül a szimbolizmusig és történelemig – nem volt pusztán személyes specialitás. Számos más amerikai antropológus járt be hasonló (de ritkán teljesen azonos) utat. A Columbián képzett Andrew Vayda egy példa, akinek a kutatási prioritása az 1960-as és 1980-as évek között a kulturális ökológia egy erős változatától jutott el az elmélethez való kognitivista és majdnem posztmodern viszonyuláshoz (Vayda 1994). Vaydával dolgozott együtt az 1960-as években, és hosszú ideig volt Bateson munkatársa Roy Rappaport, aki szintén egy materialista szemlélettől jutott el egy kibernetikai látásmódig. A *Pigs for the Ancestors* (Disznót az ősöknek) 1984-es kiadásához írott utószavak hosszú sorában Rappaport elkötelezettsége az ökológiai determinizmus iránt mintha egyre inkább alábbhagyna, és egyre jobban növekszik a jártassága a kommunikatív visszacsatolások hálózatának batesonista elemzései terén.

Marvin Harris (1927–2001) esetében más volt a helyzet. Bár a Columbia Egyetemen tanult Steward idejében, diákévei során a Boas-követő mainstream híve maradt, White és Steward műveit csak az 1950-es évek közepén fedezte fel magának. Mozambikban végzett terepmunkáját követően, amelynek során szembesülnie kellett a portugál gyarmatosítást kísérő nyomorúsággal, Harris politikailag radikalizálódott, analitikus érdeklődése kiélezettebbé vált. A következő évtizedek során Harris kidolgozta a saját kutatási programját vagy „paradigmáját", ahogy ő nevezhette volna, arra a felfogásra alapozva, hogy a gazdaság és az ökológiai materializmus tényei *determinálják* a kultúrát – nem csupán „végső soron", hanem direkt módon. Egy nevezetes 1963-as cikkében a hinduizmus szent tehenét tárgyalja, és arra a következtetésre jut, hogy a tehén kivételezett helyzete a hindu vallás egzotikus vonásának tűnhet, de valójában a gazdasági és

ökológiai racionalitás tökéletes példája. A funkcionalizmus vádja, amely Harrist egyébként nem zavarta, elkerülhetetlen volt. Később, az 1960-as, 70-es években Harris materializmusa már egyáltalán nem volt marxista jellegű, és elméleti fő művének, a *Cultural Materialism* (1979 – Kulturális materializmus) című könyvnek a felét fordítja arra, hogy elutasítson mindent, amit alacsonyabbrendű kutatási programnak tekint – a szociobiológiától és a marxizmustól az „eklekticizmusig". Harris volt a legerőteljesebb pozitivista materialista az amerikai antropológiában, és a marxista ragaszkodást az alap és a felépítmény közti „dialektikus" kapcsolathoz misztifikációnak és tudománytalan megoldásnak nyilvánította. Az ellenfelei (és ilyenek akadtak szép számmal) minősítették őt sok mindennek, faragatlan evolucionistának, vulgármarxistának, aki nem érti a társadalom finomabb aspektusait. Harris közreadott egy népszerű tankönyvet és 1968-ban egy antropológiatörténetet is *The Rise of Anthropological Theory* (Az antropológiaelmélet kialakulása), amely a diszciplína történetét többé-kevésbé egyenes vonalú evolucionista narratívaként írja le (kisebb elágazásokkal és zsákutcákkal), és amely nem meglepő módon a kulturális materializmussal éri el a csúcspontját. Írt számos populáris könyvet is, többek között a *Why Nothing Works* (1981 – Miért nem működik semmi) című szórakoztató és provokatív bevezetést a modern élet észszerűtlenségeibe, amely azóta is az olvasók kedvence.

Még Nagy-Britanniában is felélénkült a vita a marxizmus és a kulturális ökológia között. A „habitat" ökológiai tanulmányok, amelyeknek Daryll Forde volt az úttörője, és az ő tanszékén folytatták a UCL-n (University College London), másként húzódtak meg évtizedekre a nagytekintélyű egyetemi tudományos élet perifériáin. Ekkorra a kulturális ökológia végül néhány véglegesített egyetemi oktató körében is hívekre talált, és hamarosan nyilvánvalóvá vált, hogy bár a kulturális ökológia és a marxizmus sok hasonló kérdést vet fel, alapvetően eltérő módon válaszolják meg ezeket a kérdéseket (Burnham–Ellen 1979). Rappaport cembaga maringokról írott művének látványos megsemmisítése során Jonathan Friedman (1979) – aki a doktori tézisében strukturalista marxista keretben elemezte újra Leach munkáját a kacsinokról – azt állította, hogy Rappaportnak a cembaga rítusokról adott ökológiai elemzése a funcionalizmus klasszikus csapdájába sétál bele, egy „nagyszerű ökológust" feltételezve „odafent a mennyekben", mint mindentudó szubjektumot, aki úgy szabályozza a

sertéspopulációkat, ahogy kell. Rappaport válasza az emberi „elme" egységére hivatkozó árnyalt batesonista védekezés volt, az állította, hogy a cembagák fogalmi univerzumában nem tesznek különbséget materiális és szimbolikus között – ezért nem volt szükség „egy nagyszerű ökológusra" vagy „funkcionalizmusra", a helyi szimbolikus bennszülött nyelv tulajdonképpen az ökológiáról folytatott sajátos diskurzus.

POLITIKAI GAZDASÁGTAN ÉS KAPITALISTA VILÁGRENDSZER

A marxista vagy Marxtól befolyásolt antropológia vezető képviselője az Egyesült Államokban minden bizonnyal Eric Wolf (1923–1999) volt. Az amerikai marxista antropológia „tetőpontja", amelyre a fentiekben már utaltunk, az ő fő művének a megjelenése volt: a *Europe and the People without History (Európa és a történelem nélküli népek)*. 1982-ben azt vizsgálta meg mesterien, hogyan hatott a kolonializmus komplex gazdasági, kulturális és politikai vonatkozásban az antropológusok által tanulmányozott népekre, és ők hogyan reagáltak erre. Wolf itt, mint sok más munkájában, az Európán kívüli népek életének és történetének olyan jellemzőire koncentrál, amelyeket a korábbi antropológus nemzedékek figyelmen kívül hagytak. Az osztrák származású Wolf Steward és Ruth Benedict tanítványa volt a Columbia Egyetemen, és visszatekintve rámutatott, hogy a maga módján mindkét tanára felcsigázta az érdeklődését „az iránt, hogy alcsoportok és régiók hogyan forrtak össze mindet átfogó nemzetekké" (Wolf 1994: 228). Wolf részt vett Steward Puerto Rico-projektjében az 1940-es évek végén, később parasztsággal kapcsolatos témákon dolgozott Mexikóban, és egy fontos összefoglaló művet jelentetett meg 1964-ben *Peasants* (Parasztok) címmel. A legtöbb kortárs antropológustól eltérően, akik egyetlen társadalom-megközelítési módot favorizáltak, Wolf egész életében azt kutatta, hogy a helyiek sorsa hogyan fonódik össze nagyobb léptékű országos és globális folyamatokkal. Ezeknek a folyamatoknak a motorja az esetek többségében a gazdasági nyereség, az eredmény pedig tőkefelhalmozás a centrumban és kizsákmányolás a periférián. A parasztok más csoportoknál inkább áldozatai ennek a kizsákmányolásnak. Megfosztva a földtől és a globális piac számára dolgozva sokszor nevetségesen alacsony bérekért, többnyire szegény országokban élnek, amelyek nemzeti függetlenségét aláásta a világgazdasághoz való hozzáférés egyenlőtlensége. Wolf az elsők egyike volt az antropológusok közül, aki megkérdőjelezte a „társadalom" fogalom használhatóságát, és szívesebben gondolkodott olyan terminusokban, mint „összefüggő hálózatok" és „társadalmi mezők".

Nem Wolf volt az egyetlen, akit a *világrendszer-elmélet*, az imperializmus és az elmaradottság érdekelt az 1970-es években. Marx mellett az antropológia Lenint is felfedezte magának, akinek az imperializmuselmélete logikus folytatásnak tűnt Marxhoz, és alternatívát kínált a gyarmatosítás civilizáló hatására vonatkozó, még mindig hangoztatott, bár egyre erőtlenebb érveléssel szemben. Egy olyan időszakban, amikor az agrárszociológia rohamosan terjedt, nem utolsósorban Latin-Amerikában, a marxista politikai gazdaságtan természetes részét látszott képezni minden harmadikvilág-orientált tudós terepfelszerelésének, különösen mióta a társadalomtudósok minden eddiginél erőteljesebben kezdtek elköteleződni a társadalmi fejlődés témái iránt (Grillo–Rew 1983). A legambiciózusabb szintézis-kísérlet ezen a vonalon az 1970-es években Immanuel Wallerstein neotrockista műve volt, a *The Modern World System* (A modern világgazdasági rendszer kialakulása), ez az erőteljes tanulmány egy három részből (centrumból, félperifériából és perifériából) álló világ fejlődéséről, ahol a felhalmozott források a szélekről áramlanak a centrumokba. Kevésbé átfogó hatással, de ez volt még Johan Galtung strukturalista imperializmuselméletének évtizede is (Galtung 1971). Ez az elmélet azt mutatta ki, hogy a globális egyenlőtlenséget hogyan tartja fenn a centrum és a periféria elitjeinek szövetsége.

Az 1970-es évek voltak a világrendszer-elmélettel közeli rokonságban álló *dependenciaelmélet* kibontakozásának is a tanúi. A fejlődés teoretikusai mindaddig azt tartották, hogy végül minden társadalom „felzárkózik" a Nyugathoz, ami egy olyan kripto-evolucionista álláspont volt, amivel az antropológia nem tudott mit kezdeni, és empirikusan sem állta meg a helyét. Az olyan szociológusok és közgazdászok, mint Andre Gunder Frank és Samir Amin, akik Latin-Amerikáról és Afrikáról írtak, azt próbálták bizonyítani, hogy a világ gazdag és szegény részei közötti érintkezés – legyenek az utóbbiak akár gyarmatok, akár nem – tőkefelhalmozáshoz vezetett Északon és elszegényedéshez, depriváció hoz Délen. A dependencia-

elmélet képviselői jórészt nem az antropológusok közül kerültek ki, és a legfőbb kivétel ez alól, Peter Worsley, inkább erősíteni látszott a szabályt: bár Gluckman tanítványa volt, szociológia tanszéken dolgozott, és munkái többsége szociológiai jellegű volt. Nem arról volt szó, mintha az antropológusok cinikus cinkosai lettek volna a nemzetközi imperializmusnak, hogy kulturális relativizmusuk erölcsi nihilizmushoz vezetett volna náluk, vagy mintha megfeledkeztek volna a szenvedésről a világban. Éppen ellenkezőleg, sok antropológus messzire elment azon a téren, hogy segítse „választott népét", akik többnyire őshonos populációk voltak „autentikus kultúrákkal". De az 1970-es évekre a városi szegények és félig modern parasztok kutatása virágzó iparággá vált az antropológiai kutatás számára, és sok antropológus kötelezte el magát a fejlődést segítő munkában és segélyprogramokban, az ezzel együtt járó morális, módszertani és politikai dilemmákkal egyetemben.

Az antropológusoknak a neokolonializmushoz és a harmadik világ kizsákmányolásához való viszonyulásában legalább négy szintet lehet megkülönböztetni. Az első azt sugallta, hogy a trópusok szegény tömegét – a Steward és Gluckman által befolyásolt miliőn kívül – nem tartották relevánsnak, az antropológusok figyelmére érdemesnek. Túlságosan „akkulturálódtak", és bár a modern népek etnográfiai kutatása mindvégig megvolt a 20. század folyamán, csak az 1970-es években kezdett általánosabbá válni. Mindaddig alig voltak kidolgozva az ilyen csoportokkal való foglalkozás módszertani keretei. A második – az egyetlen néppel való foglalkozás – elméleti és módszertani okokból egyaránt kedveltebb volt mind a Boas-követők, mind a britek körében, és ezt nem egykönnyen lehetett összeegyeztetni a globális politikai gazdaságtan művelésével, bár Steward Puerto Rico-projektje mintha középutat jelzett volna ezen a téren. A harmadik: a legtöbb antropológus fenntartásokkal, ha nem éppen ellenségesen viszonyult a kolonializmushoz, amit sokszor – jobb alternatívák híján – azzal fejeztek ki, hogy nem vettek róla tudomást. (Az 1960-as évek előtt ilyen témákkal csak a manchesteri iskolához tartozó antropológusok foglalkoztak.) Ezt a passzivitást most keményen bírálták. A leghevesebben vitatott könyvek egyike a brit antropológiában az 1970-es évek elején a holland születésű antropológus, Talal Asad szerkesztésében megjelent *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973 – Antropológia és gyarmatokkal való találkozás) című kötet volt, amely azt állította, hogy

az antropológia a kolonializmussal együttműködve fejlődött évszázadokon keresztül. Bár Asad állításaiból később sokat megcáfoltak, mégsem nélkülözött minden alapot az érvelése, és ez elegendő volt ahhoz, hogy komoly önvizsgálatot indítson el a diszciplínán belül. A negyedik, és ez nem kevésbé fontos: a „fejlődő" országok fogalmát nehéz volt – és ma is nehéz – elfogadni az antropológusoknak, akiket nemzedékeken át arra tanítottak, hogy szkeptikusan viszonyuljanak a társadalmi evolúció gondolatához. Lévi-Strauss „negyedik világ"-os nak mondta magát a „harmadik világ"-ozókkal szemben, ami azt jelentette, hogy ő a kicsi, sebezhető és egyedülálló népeket védelmezi nemcsak a nyugatosítás támadásaival szemben, de a harmadik világ kormányainak fejlődés-modelljei ellenében is (Eribon–Lévi-Strauss 1988). Ezzel talán sokat elárul az 1970-es évek antropológusközösségéről.

Ezekkel a témákkal, bármilyen súlyosak voltak is, meg lehetett küzdeni, ahogy ezt Wolf munkássága is bizonyítja. Évekkel korábban Redfield azt állította, hogy „a parasztoknak megvan a saját kultúrájuk", és bár az „autentikus kultúra" megtalálásának igénye implicite erős maradt az antropológiában, mégse voltak komoly tudományos érvek, mondjuk, Latin-Amerika vagy a Karib-térség, vagy éppen Belgrád vagy Hongkong hibridizált, kevert kultúrájának tanulmányozása ellen. A mélyreható terepmunka összekapcsolása a szélesebb körű szisztematikus és történeti elemzéssel tehát tökéletesen járható út volt, bár nem igazolta a túlzott támaszkodást nem-etnográfiai jellegű anyagokra. A gyarmatügyi adminisztrációhoz való viszony nem merült fel problémaként az 1970-es évekig. Akkor csak a „development", a fejlődés problémája állt az előtérben, amivel épp olyan nehéznek tűnt megbirkózni, mint a francia marxisták számára azzal, hogy a törzsi társadalmakban is a gazdaságot tekintsék a mindent determináló alapnak. A legtöbb olyan kreatív antropológus, aki a politikai gazdaságtan témáival foglalkozott az 1970-es években, beleütközött ebbe a problémába. A legtöbb esetben azt képviselték az antropológia alapelveihez híven, hogy a fejlődést belülről kell definiálni, „émikus" (bennszülöttek felőli) kategóriaként. Ugyanakkor a globális kapitalizmus terjeszkedésének tényét úgy fogták fel, mint objektív, homogenizáló és egységesítő erőt a világban. Wolf, Mintz, Wallerstein és Worsey nagyon is aktív támogatói voltak a globalizációkutatásnak, amely az 1990-es évek elején indult meg az antropológiában (9 fejezet).

Volt az USA „hátsó udvarára" irányuló sajátos regionális irányultsága a marxista politikai gazdaságtan és a világrendszer-elmélet által befolyásolt antropológiának az 1970-es években. Ez a regionális fókusz, akárcsak Steward korábbi törekvései, ösztönözni kezdte az intézményes antropológiát és agrárszociológiát a vizsgált országokban. A harmadik világbeli helyek többségétől eltérően az olyan országok, mint Argentína, Mexikó és Brazília kiépült tudományos egyetemi létesítményeket kínáltak, folyamatos hallgató-kibocsátással, potenciális helyi „bennszülött" munkatársakkal a nyugati antropológusok számára, akikkel hasonló indíttatású partnerekként tudtak együtt dolgozni. Ez kapóra jött a sok politikailag elkötelezett fiatal nyugati antropológusnak, akik a latin-amerikai parasztság körében végeztek terepmunkát marxista elméleti keretbe illesztve (Melhuus 1993).

Bár a francia strukturalista marxizmus mára zsákutcának tűnik, mégis tartós nyomokat hagyott a szakmán. Erőteljesen ráirányította a figyelmet az egyenlőtlenség és a hatalom, az ellenállás és a túlélés helyi és globális szálainak bonyolult összefonódására, elszántan viaskodott a történelmi változás, a „felfejlődés" meg a kultúra viszonyának súlyos problémáival. A legfontosabb talán, hogy felhívta a szelíden durkheimiánus és boasista mainstream figyelmét a parancsoló anyagi életfeltételekre. Godelier és Meillassoux munkásságában egy olyan elmélet csíráit láthatjuk, amely egy tágabb perspektívából foglalkozik ezekkel a témákkal, és megpróbál új értelmet kihozni az anyagi és a szellemi dolgok megkülönböztetéséből.

Előbb azt állítottuk, hogy a strukturalista marxizmus és a politikai gazdaságtan közötti határ úgyszólván átjárhatatlan volt. Ez nem volt mindig így a gyakorlatban, vannak példák „határátlépő" tudósokra. Az argentin antropológus, Eduardo Archetti (1943–2005) volt az egyik ilyen eset. Archetti Argentínában tanult szociológiát mielőtt Godelier-hez ment volna Párizsba az 1960-as évek végén, amikor Sidney Mintz, a Karib-térséggel foglalkozó másik Steward-tanítvány is ott tanított. Főbb kutatási témája a paraszti társadalmak mögöttes logikája volt, és a külvilághoz való viszonyuk foglalkoztatta leginkább. Godelier irányítása mellett Argentínában folytatott a parasztságot kutató terepmunkát, és egy olyan doktori disszertációt írt, amelyen az elmaradottság- és függőségelméletek mélyebb nyomot hagytak, mint a strukturalista marxizmus. Az 1970-es évek közepén az oslói egyetemen kezdett tanítani, a professzor, aki odavette őt, így emlékszik erre: „Azért vettük fel őt, mert szükségünk volt valakire, aki

tanítani tudja a francia strukturalista marxizmus legújabb divathóbortjait" (A. M. Klausen személyes közlése). Ezt csak azért említjük, hogy emlékeztessünk arra, hogy az intellektuális életpályák nem mindig egyszerűek, és ritkán vonhatók meg világosan a választóvonalak.

A FEMINIZMUS ÉS A REFLEXÍV TEREPMUNKA MEGJELENÉSE

1954-ben Elenore Smith Bowen álnéven Laura Bohannan amerikai antropológus közreadta *Return to Laughter* (Tudjunk megint nevetni) címmel egy (fiktív) amerikai antropológusnő őszinte és személyes beszámolóját a nigériai tivek körében végzett terepmunkájáról. Az álnévre szükség volt, mert akkoriban nem tartották helyesnek, hogy valaki nyilvánosan beszéljen a terepmunka személyes vonatkozásairól, a kétségeiről és a tévedéseiről, az előre nem látott körülményekről és a Malinowski-féle „részt vevő megfigyelés" mögött leselkedő magára maradottságról. 1966-ban Malinowski egy régi tanítványa, Hortense Powdermaker megjelentette *Stranger and Friend: The Way of the Anthropologist* (Idegen és barát. Az antropológus útja) című könyvét, amely leírja a terepmunkás életet a legkülönbözőbb helyszíneken. Ebből megint csak az szűrhető le, hogy a terepmunka talán mégsem egészen az a rendes anyaggyűjtés, ahogy azt Radcliffe-Brown elképzelte. Aztán 1967-ben sajtó alá rendezték és kiadták Malinowski személyes naplóit a Trobriand-szigeteki terepmunkájáról – és ez azonnal botrányt váltott ki. Kiderült, hogy a mester is csak földi halandó volt. Honvágya volt, elátkozta a bennszülötteket, maszturbált, és sajnálta magát. Hogyan állíthatta ezek után bárki is, hogy ő „objektív tudást" teremtett? Később sokan a védelmére keltek Malinowskinak, nevezetesen Barth is (2005-ben), ő maga is produktív terepmunkás, rámutatva, hogy Malinowski jó érzékkel választotta külön a –maguk részéről teljesen érthető – saját privát sirámait és frusztrációit a tudományos munkájától.

Csak néhány évvel később kezdtek elméletileg viaskodni ezekkel a kérdésekkel a „racionalizmus-vita" résztvevői, de eközben fiatal antropológusnők egy csoportja gyakorlatiasabb síkon reagált a szóban forgó témára. 1970-ben, a Bryan Wilson szerkesztésében kiadott *Rationality* (Racionalitás) kötet megjelenésének évében látott napvilágot a *Women in the Field:*

Anthropological Experiences (Nők a terepen: antropológiai tapasztalatok) címmel összeállított könyv is (Golde 1970). Ebben a vaskos kötetben minden egyes írás beszámol azokról a konkrét körülményekről, amelyek közepette a szerző terepmunkája zajlott, és reflektál arra, hogyan hatottak az átélt tapasztalatok az antropológusnő által gyűjtött adatok minőségére. Az írások különbözőek, a terepen szerzett gyakorlat és tapasztalatok széles skálájára reflektálnak, de valamennyien egyetértenek egy dologban: abban a tényben, hogy női mivoltuk mélyrehatóan befolyásolta a levont következtetéseket, amelyekkel terepmunkájuk végeztével hazatértek. Így jelent meg a „pozicionált" terepmunka fogalma, az a gondolat, hogy az antropológus jelentős tanulságokat vonhat le saját kutatási eredményeire nézve, ha reflektál a terepen betöltött személyes szerepére. A *Women in the Field* (Nők a terepen) tehát két vitát is napirendre tűzött: Hogyan kellene reflektáltan végezni a terepmunkát? És milyen szerepet játszik a társadalmi rendszerekben a gender, a nemi hovatartozás?

Az első kérdést egy sor részletes, gyakorlati beszámolóval válaszolták meg arról, hogy ténylegesen hogyan kezeltek konkrét terepmunka-helyzeteket. Csodálatos példája enne a műfajnak Rosalie Wax könyve 1971-ből: *Doing Fieldwork: Warnings and Advice* (Terepmunkát végezni: Figyelmeztetések és tanácsok), amelyből a kezdő antropológusnak egyértelműen megmondják, milyen fába vágta a fejszéjét.

A második kérdés – hogyan lehet a nemi szerepeket antropológiai nézőpontból vizsgálni – hozza be az első férfi résztvevőt ebbe a mindaddig majdnem kizárólag női számvetésbe. Edwin Ardener (1927–1987) brit antropológus 1972-ben adta közre a *Belief and the Problem of Women* (Hiedelem és nőkérdés) című művét. Ardener oxfordi antropológus volt, aki kiterjedt terepmunkát folytatott Kamerunban és Nigériában, legfontosabb elméleti írásai (összegyűjtve Ardener 1989) szociálantropológiai és nyelvészeti tárgyúak, a fordítás, az általánosítás és az érthetőség kérdéseit vizsgálják. A hatalom is foglalkoztatta, nem utolsósorban abból a szempontból, hogy kinek áll módjában meghatározni egy társadalom kategória-rendszerét. Ha hozzávesszük Ardener lankadatlan érdeklődését a nyelv iránt, ami ritkaság a brit antropológiában, akkor nem meglepő, hogy hozzászólt a gender-vitához. A felesége, Shirley Ardener akkoriban vezető személyiség volt a brit feminista antropológiában, és két fontos tanulmánykötetet állított össze és adott ki az 1970-es években (S. Ardener 1975, 1978).

Ardener azt állította, hogy a nőkérdést mindeddig nem oldották meg a szociálantropológusok. Hangsúlyozta, hogy nem az a probléma, hogy vajon a nők miért vannak társadalmilag a férfiaknál lejjebb rangsorolva, bár ez is fontos téma. Őt inkább az foglalkoztatta, hogy miért hiányoznak a nők olyan feltűnően az antropológia (állítólag holisztikus, mindenre kiterjedő) klasszikus műveiből, még a női szerzők által írottakból is (kivételként említi Richards *Chisungu* című művét 1956-ból). Ennek a hiánynak az egyik fontos oka a férfiak javára való általános elfogultság a nyugati társadalomban, de ez nem magyaráz meg mindent. Ardener azzal érvelt, hogy a terepmunkás, akár férfi, akár nő az illető, könnyebben talál kapcsolatot férfi, mint női adatközlőkkel, mivel a férfiak uralják a nyilvános szférát, ők szokták meg, hogy kommunikáljanak a kívülállókkal. Az etnográfusok által hazavitt kulturális modelleket többnyire férfiak fogalmazták meg. Ardener úgy jellemzi a nőket, mint *elnémított csoport*ot, nem mintha hallgatnának, hanem mivel azt, amit mondtak, nem egykönnyen lehetett értelmes terepfeljegyzésekbe átfordítani. Ez az érv az osztály, bőrszín és nyelv összefüggéséről Amerikában folytatott szociolingvisztikai kutatásokat idézi, amelyek azt mutatták ki, hogy a feketék és a munkások gyerekei azért teljesítettek rosszul az iskolában, mert ahhoz voltak hozzászokva, hogy egy „kontextusfüggő" nyelven fejezzék ki magukat (Giglioli 1976). Ardener cikke és a vita, amelyet kiváltott, hasonló kérdéseket vetett fel Angliában, mint Golde könyve Amerikában.

Két évvel később jött a válasz, megint csak amerikai antropológusnők részéről, ezúttal inkább elméleti jellegű: *Women, Culture, Society* (1976 – Nők, kultúra, társadalom), szerkesztette Michelle Z. Rosaldo és Louise Lamphere. Ardener kérdései közül kettővel foglalkoztak ebben a kötetben.

Először is Ardener feltételezte – a nők némaságának premisszájaként –, hogy a társadalmak általában megkülönböztetnek egy privát és egy nyilvános szférát, és a férfiak dominálnak az utóbbiban, a nők az előbbiben. Rosaldo komparatív módon vizsgálja ezt az előfeltevést, és megerősíti Ardener nézetét azzal, hogy kimutatja, a nők tevékenysége a legtöbb társadalomban az otthon közvetlen közelében zajlik, a gyakori gyerekszülés és hosszú szoptatási idő által rájuk kényszerített fizikai korlátok miatt. A férfiak tevékenységi körének nagyobb a hatósugara, és több idejük van egy nyilvános szféra kiépítésére az olyan tevékenységek köré, mint a rítusok, a politika és a kereskedelem.

Másodszor cikke vége felé Ardener megjegyzi, hogy a nőket sokszor kapcsolják a „vad" természethez, a férfiakat pedig lényegében a „kultúrához". Sherry Ortner, aki később a nepáli serpákkal foglalkozik, és számos fontos elméleti cikket publikál, azzal a klasszikussá váló írásával reagál erre, amely már a címében is azt kérdezi, hogy *„Is female to male as nature to culture?"* (1974 – Valóban úgy viszonyul a nő a férfihoz, mint a természet a kultúrához?). Azt írja, hogy „Minden kultúra a maga módján és a saját terminusaiban, de bizonyos mértékig alsóbbrendűnek tekinti a nőket a férfiakhoz képest" (1974: 69). És leírja azoknak a szimbolikus asszociációknak a sorát, amelyek a társadalmilag elnyomottakat a társadalmon kívüli világgal kapcsolják össze.

A *Women, Culture, Society* kötet tartós hatása – amelyet széles körben olvastak a következő két évtized folyamán – legalább részben a nyilvánvalóan nem-forradalmi hangvételének tulajdonítható. A genderrel foglalkozó tanulmánykötet volt ez, nem pedig politikai kiáltvány. Számos későbbi antológiával együtt, amely nőkkel foglalkozott (egyre inkább) gender vonatkozásban, ez a könyv tartós változásokhoz járult hozzá az 1980-as, 90-es évek antropológiai kutatásainak prioritásai terén.

Nem könnyű általánosságban felmérni a feminizmus hatását az antropológiára. Sokszor nehéz különválasztani a feminizmus felől jövő teoretikus hatásokat a posztkoloniális és posztmodern munkák közelgő áradatától. Konkrétabban a „nők világára" áttevődő hangsúly a nemek közötti viszonyokat különböző társadalmakban vizsgáló klasszikus monográfiákhoz vezetett. Említhetnénk Jean Brignek a kanadai eszkimók érzelmi életéről szóló önreflexív beszámolóját (1970), Annette Weiner ambiciózus megismételt kutatását a Trobriand-szigetekiekről (1976), Michelle Rocaldo vizsgálatát nyelv és emóciók viszonyáról a Fülöp-szigeteki fejvadász ilongotok körében (1980), illetve Robert és Yolanda Murphy gender-érzékeny monográfiáját a brazíliai mundurúcukról (1985). Ezek más könyvekkel együtt kikezdték a tradicionális társadalmakról kialakult ortodox felfogást. 1967-ben még mindig elfogadhatónak számított a nem-földművelő társadalmakat a „Man the Hunter" (A vadászó férfi) címszó alatt tárgyalni. 1981-ben jelent meg a *Woman the Gatherer* (A gyűjtögető nő) (Dahlberg 1981) című könyv, amely kimutatta, hogy a női munka – a gyűjtögetés – gondoskodott a „vadászok" által elfogyasztott élelemnek több mint a feléről. Bár a gyűjtögetés fontosságát korábban is elismerték, ekkortól

már nem volt értelme továbbra is „vadásztársadalmakról" beszélni. Inkább „vadászók és gyűjtögetők" vagy „élelemgyűjtögetők".

A feminizmus kihatása mélyebb és szélesebb körű, mint ahogy ezekből a példákból kiderül. Mint látni fogjuk, a feminista antropológia tűzte napirendre a következő évtizedek antropológiájának témáit: a test, a rokonság és nemi szerepek, az ellenállás az elnyomottak körében és a csere kutatásában. Nehéz elképzelni a hatalom fogalmának számos újragondolását, amelyeknek az 1980-as évek óta tanúi lehettünk, a feminizmus hatása nélkül. Az 1970-es évek volt az az évtized is, amikor nők nagy számban kezdtek tanulni ezen a tudományterületen. A nők sokáig az antropológiában sem jutottak szóhoz (bár ez nem teljesen igaz, amint ezt Benedict és Mead, Douglas és Richards karrierje tanúsítja). De most aztán hallatni kezdték a hangjukat.

ETNICITÁS

Az 1970-es évek antropológiájában a harmadik trendet az etnicitás kutatása képviselte. A chicagói antropológus, George DeVos (1923–2010) és társai Berkeley-ben folytatott munkája (DeVos és Romanucci-Ross 1975) volt az első. A chicagói iskola úttörő munkájától inspirálva (4. fejezet) DeVos kiterjedt kutatást végzett az etnikai kisebbségek és a bevándorlók asszimilációjáról az Egyesült Államokban, Japánban és másutt. Elkötelezett interdiszciplináris kutatóként, pszichológus képzettséggel lojális maradt a „kultúra és személyiség" iskola tanításaihoz, és jelentősen hozzájárult a pszichológiai antropológia mint szakterület kialakulásához. Az „etnikai identitás" (DeVos által bevezetett terminus) az ő számára kulturális pszichológia és azonosulás kérdése.

Egy másik, szociologikusabb tradíció a „plurális társadalmakat" vizsgálta. A brit képzettségű jamaicai antropológus, Michael G. Smith (1965) definíciója szerint a „plurális társadalmak" terminus olyan társadalmakra vonatkozott, amelyekben világosan elkülönült etnikai csoportok élnek egymás mellett. Smith, aki eredetileg Nyugat-Afrika kutató volt, és aki egyre többet írt a Nyugat-Indiákról, a plurális társadalmakat alkotó csoportokat olyan befelé erős szálakkal összefűzött, egymástól kulturálisan különböző korporációknak látta, amelyek elszántan igyekeznek fölébe ke-

rülni egymásnak. Vitatott téma volt, hogy vajon ezek az etnikai csoportok tényleg annyira elkülönültek-e, mint ahogy Smith állította, hiszen sokszor ki voltak téve intenzív integrációs folyamatoknak, nem utolsósorban a Karib-térségben. Ez emlékeztet az amerikai „olvasztótégely"-nek a chicagói iskola általi vizsgálatára, valamint a manchesteri iskola fenntartásaira az Afrikában végbemenő detribalizációs és retribalizációs folyamatokkal kapcsolatban (5. fejezet). A vita akkor és most sem vezetett határozott konklúzióhoz.

Az etnicitáskutatás két másik iskolájának nagyobb hatása volt, különösen Európában. Mindkettőnek a második világháború utáni brit társadalmiváltozás-kutatásra nyúltak vissza a gyökerei, és úgy fogták fel az etnicitást, mint egy tényezőt egyének és csoportok stratégiai döntéseiben. Mindkettő a kulturális tartalmuknál jobban hangsúlyozta az etnikai kapcsolatok instrumentális, politikai dimenzióját.

1970 körül brit afrikanistáknak számos monográfiája jelent meg az urbanizációról és a társadalmi változásról. Abner Cohen, egy másik Gluckman-tanítvány publikálta *Custom and Politics in Urban Africa* (1969 – Szokások és politika az afrikai városokban) című könyvét a kereskedelem és az etnicitás összefüggéseinek vizsgálatáról Nyugat-Afrikában, amelyben kimutatta, hogy az észak-nigériai hausza kereskedők hogyan monopolizálták a marhakereskedelmet a rokonságon, etnicitáson és kiváltképpen a valláson alapuló hálózatok felhasználásával. Kelet-Afrikáról írva David Parkin azt mutatta meg *Neighbours and Nationals in an African City Ward* (1969 – Szomszédság és nemzetiség egy afrikai városi körzetben) című művében, hogy a luo törzsi lojaitás hogyan alakult át modern etnicitássá a Nairobiba való migráció után. Ezekben és a korszak más tanulmányaiban erős volt a folytonosság a manchesteri iskolával. Voltaképpen Mitchell maga is írt egy fontos tanulmányt a Cohen szerkesztette *Urban Ethnicity* (1976 – Városi etnicitás) kötetbe. Cohen bevezetésében és a *Two-Dimensional Man* (1974 – A kétdimenziós ember) című elméleti kötetében ez a folytonosság világosan megmutatkozik. A jól észrevehető hatások közé tartozik még a Victor Turnerre jellemző ragaszkodás a jelképek multivokális voltához, ahogy Mitchell vizsgálja a törzsi lojalitás átalakulását modern értelemben vett etnicitássá, és ahogy Gluckman eredeti módon kapcsolja össze a strukturális funkcionalizmust a társadalmi konfliktusok tudomásulvételével. Cohen mindazonáltal továbbment a mestereinél azzal, hogy explicit módon figyelt az etnikai szimbólumok kettős – emocionális és politikai – jellegére, és azzal a megfigyelésével, hogy a politikai vállalkozók manipulálják ezeket a szimbólumokat annak érdekében, hogy megszerezzék és irányítani tudják követőik lojalitását. De Vosszal és Smithszel szemben Cohen messzire ment azon a téren, hogy leválassza az etnicitást a kultúráról, kijelentve például, hogy „a City embereit" (a londoni bankárokat) is nyugodtan lehetne etnikai csoportnak tekinteni. Az etnicitás társadalmi funkciója érdekelte, nem a kulturális tartalma.

Az etnicitáskutatás területén a legszélesebb körű hatást ebben az időben a Barth által szerkesztett *Ethnic Groups and Boundaries* (1969 – Etnikai csoportok és válaszvonalak) című kötet érte el. Egy 1967-ben tartott konferencián alapult, vezető skandináv antropológusok – köztük számos volt tanítványa – előadásait tartalmazta. Barth könyve és különösen az ahhoz írott bevezetése az egyik legtöbbet idézett mű volt az antropológiai tudományos körökben a 20. század utolsó évtizedeiben. Cohenhez hasonlóan Barth is azt állította, hogy az etnicitás főként társadalmi és politikai, nem pedig kulturális jelenség. Ő azonban továbbment, és hozzátette, hogy „az etnikai határ az, ami definiál egy csoportot, nem pedig a kulturális tartalom, amelyet magában foglal" (1969: 15). Csoportok *közötti* viszony, nem pedig a csoportok kultúrája képezi az etnicitás alapját. Könnyű észrevenni a hasonlóságot Lévi-Strauss és Bateson jelentésfelfogásával (ami a különbségre vagy kontrasztra épül), és jelzi mindazoknak a szerzőknek az érdeklődését egy inkább formalista, mint szubsztantivista fogalomalkotás és a kibernetika iránt. Barth könyvében ez a formalizmus azt implikálta, hogy az etnicitást ne tekintsék többé egy közös kultúra, nyelv, történelem vagy terület kifejeződésének, hanem individuális döntések által generált társadalmi folyamatok eredményének. Etnicitás akkor jön létre, amikor csoportok találkoznak, és az interakciójuk határt teremt közöttük. A Barth kötetében leírt empirikus kutatások vizsgálják ezt a koncepciót, és elemzik azt a gazdasági, politikai és demográfiai kommunikációt, ami az etnikai határokon át zajlik. A kutatások azt bizonyították, hogy jelentékeny kulturális különbségek létezhetnek egyetlen etnikai csoporton belül, míg különböző etnikai csoportoknak lehet majdnem egyforma kultúrája. Csak az számít, úgy látszik, hogy a csoportok különbözőnek érzékelik magukat, és ennek a feltevésnek alapján viselkednek, viszonyulnak egymáshoz. Barth formalista hozzáállása az etnicitáshoz (minden etnikai csoportot egy uni-

verzalista jellegű „etnikai viselkedés" jellemez) magán viseli a formalista közgazdaságtannal való foglalkozásának nyomait (Barth 1967). A formalizmus diadala az etnicitás kutatásában még ennél is messzebbre ment.

Maga Barth később úgy látta a saját hozzájárulását az etnicitás kutatásához, mint a dekonstruktivista mozgalom preambulumát az antropológiában (Barth 1994), ahol a szubsztantív tartalommal bíró kulturális egészek fogalma mint olyan kérdőjeleződik meg episztemológiai, elméleti és módszertani alapokon (8. fejezet). Ha az etnikai csoportok vezetői mesterségesen alakítottak ki kulturális különbségeket stratégiai célokból, mi marad akkor Boas felfogásából a kultúrák unikális és autentikus voltáról? Ellenvetésül fel lehetne hozni, hogy Barth alapjaiban pozitivista programja összeegyeztethetetlen a posztmodernizmus esztéticista és eklektikus víziójával. A két elmélet gyakorlati kihatása ebben a kontextusban egy irányba mutatott.

Hamarosan az is nyilvánvalóvá vált, hogy Barth etnicitás-felfogása jól illeszkedett az antropológiában az 1980-as, 90-es években jelentkező újabb, a nacionalizmus és a globalizáció iránti érdeklődéshez. Néhány ilyen tárgyú műben összetalálkozott számos olyan trend, amellyel ebben a fejezetben foglalkoztunk: hatalom és egyenlőtlenség a marxizmusból és a feminizmusból, a globális kontextus a marxizmusból, „elnémított" diskurzusok és reflexivitás a feminizmusból, kulturális dekonstrukció és identitás az etnicitáskutatásból. És bár a vezető európai iskolák az etnicitást főleg a politika eszközévé redukálták, hamarosan megjelentek ennél komplexebb elemzések is, amelyek hangsúlyozták a szubjektív azonosulás és az ontológiai biztonság fontosságát az etnicitás szempontjából. Két korai könyv, amely kidolgozta ezeket a vonatkozásokat, a manchesteri antropológus A. L. Epstein *Ethos and Identity* (1978 – Ethosz és identitás) és A. P. Cohen *The Symbolic Construction of Community* (1985 – A szimbolikus közösségteremtés).

PRAXISELMÉLET

1984-ben Sherry Ortner, aki tíz évvel korábban publikált Rosaldo és Lamphere kötetében, megjelentette a *Theory in Anthropology since the Sixties* (Elméletek az antropológiában a hatvanas évek óta) című cikkét.

Ebben egy új, átfogó paradigmát írt le, amely a megelőző hét évtizedben bukkant fel az antropológiában, és amit ő „praxiselméletnek" nevezett. A praxiselmélet Ortner szerint számos hosszú távú tendenciából nőtt ki a diszciplínán belül. Az 50-es évekbeli régi vita a cselekvőorientált és a struktúraorientált megközelítések között sokat veszített a vonzerejéből, és egy új szintézis keresése indult meg. Az 1970-es évek marxista és feminista aktivitása még élénken élt a gondolkodásban, de az 1950-es, 60-as évek vitái sem merültek feledésbe: a változásról és a szimbolizmusról, a formális modellekről és a racionalitásról. A praxiselmélet nem volt formalista iskola, inkább valamiféle lazán meghatározott tendencia számos különböző kutatási program egybefogására, közös metateoretikus érdekeltséggel a módszertani individualizmus és kollektivizmus összeegyeztetésére; az emberi lények megértésére törekedett, akiket nem elvont „társadalmi pozíciókként" vagy szerepekként fogott fel, hanem fizikai testekként egy materiális világban, történelmi és makroszociológiai folyamatoknak kitéve, de azoknak ellen is állva. Bár Ortner főleg amerikai antropológusokra hivatkozott – következtetései jól jellemezték az európai társadalomtudomány fontos trendjeit is.

Az az elgondolás, hogy a társadalomelmélet egyesíthetné az aktor- és a struktúraorientáltságot, valamint a szociológiai és kulturális perspektívákat is, nem volt új, és próbálkozott vele – különböző módokon – Bateson, Geertz és Barth is. A „gyakorlat" terminus (vagy filozofikusabban a *praxis*) Marxtól származtatható, akinek a kizsákmányolt és a hatalmi présszionak ellenálló emberi testről adott leírása alapozza meg az értékelméletet, és az egyik legerősebb megállapítás a társadalomtudományban. A feministák a hatalom és a gender hangsúlyozásával a testet tolták az elemző figyelem előterébe, ahogy az új aldiszciplína, az orvosi antropológia is, amely az antropológia egyik leggyorsabban fejlődő szakága lett az 1980-as, 90-es években.

Ezeknek a megfontolásoknak némelyike az antropológia és a biológia bizonytalan közeledéséhez vezetett az 1990-es években (9. fejezet). Az 1970-es években azonban magukra vonták az európai társadalomelmélet számos vezércsillagának figyelmét, ezekből kettőre röviden mindjárt kitérünk, a harmadikkal a következő fejezetben fogunk foglalkozni.

1979-ben a szociológus Anthony Giddens (1938), akit Keynes óta a legismertebb brit társadalomtudósnak tartanak, közreadta *Central*

Problems in Social Theory (A társadalomelmélet fő problémái) című könyvét. A benne szereplő tanulmányok erősen támaszkodtak Marxra és Althusserre, de közben idéznek olyan interakció-teoretikusokat is, mint Goffman és Barth. Giddensnek kimondott célja volt a társadalmi élet két dimenziójának egyesítése, amelyekre struktúraként és cselekvésként hivatkozott. Fő művében, amelynek címe *The Constitution of Society* (1984 – A társadalom felépítése), továbbfejleszti ezt az elméletet.

A cselekvés fogalma, amely Giddens művében egy tudatos, stratéga cselekvőt feltételez, aki a testére erővel rákényszerített strukturális korlátok között cselekszik, majdnem ugyanaz, mint Ortner gyakorlat-fogalma. A praxis kedvelt terminus a francia szociológus és antropológus, Pierre Bourdieu (1930–2002) műveiben is. Bourdieu alsó-középosztálybeli családba született egy vidéki francia városban, majd Párizsban tanult (Michel Foucault és Jacques Derrida mellett, lásd 8. fejezet), és egy algériai berber népcsoport, a kabilok körében végzett terepmunkát az algériai függetlenségi háború idején az 1950-es években. Nagy hatással volt rá Marx és Lévi-Strauss, Mauss, Durkheim és Max Weber, és arra vállalkozott, hogy egyesítse ezeket a hatásokat egy egyszerű, de érzékeny eszközben az emberi társadalmak tanulmányozására. Bourdieu nagyon sok mindenféléről írt, beleértve az osztályt, a sportokat, művészetet, ízlést, építészetet, a hatalmat, a nemi szerepeket és a cserét is, a hatása az antropológiára mély és széles körű volt. Legnagyobb hatású műve az 1970-es években az *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1971 – A gyakorlat elméletének vázlata, lásd még Bourdieu 1990), bőségesen merít a kabil etnográfiából, de alapjaiban folyamatos elméleti eszmefuttatás a kollektív normák, a társadalmi hatalom és az individuális cselekvés viszonyáról, ahogyan ez az emberi testben és általa kifejezésre jut.

Bourdieu elméletének itt most két aspektusával foglalkozunk. Az egyik a *habitus* fogalma, amelyet Mausstól és Norbert Elias német szociológustól vett át. A habitus a társadalmi rend permanens internalizálódása az emberi testben. A test egy materiális világban, a hatalom világában és emberek egy társas világában lakozik. Az ebben a világban benne rejlő strukturális kényszerek beleivódnak a testbe, és permanens diszpozíciókat alakítanak ki:

> *„Az érzékelés és gondolkodás sémáit rendkívül széles körben alkalmazzák, úgy, mint azokat, amelyek a világot az ilyen oppozíciók szerint osztják fel, mint férfi és nő, Kelet és Nyugat, jövő és múlt, fent és lent, jobb és bal stb., és egy mélyebb szinten a testi pozíciók és testhelyzetek formájában, mint hogy ki hogyan áll, ül, néz, beszél vagy jár."* (Bourdieu 1977: 15)

A *habitus* a cselekvés átható *esztétikája*, amely meghatározza a cselekvőt, mint egy táncnál (stílusában, viselkedésében) – nem lehet kitörni belőle, csak a kecsesség rovására, esetlenül. Ugyanakkor a stílust, akárcsak a táncot, lehet többé vagy kevésbé ügyesen művelni, lehet kreatívan alkalmazni, a variációk és improvizációk végtelen lehetőségét nyitja meg. Visszanyúlva Batesonhoz és mögötte Benedicthez a habitus fogalma megfogható realitást látszik kölcsönözni az ethosz homályos és túl általános ideájának, összekapcsolva azt a hatalommal és a materiális világgal.

Könyve második részében Pierre Bourdieu kidolgozza a szimbolikus kultúra egy olyan modelljét, amelyben különbséget tesz tudás és vélekedés mint az ismeretek két alapvető formája között. A *doxa*, a tudás arra vonatkozik, amit biztosra veszek, ami vitán felül áll, és sok esetben nem is tudják kifejteni a társadalom tagjai. A vélekedés ezzel szemben a kultúrának azokra az aspektusaira vonatkozik, amelyek nyitva állnak a felülvizsgálat, vita és nézeteltérés számára.

Egy harmadik gondolkodó, aki mélyen hatott az antropológiai kutatásra, a megtestesült praxisra, akire még visszatérünk a következő fejezetben, a francia filozófus és történész, Michel Foucault (1926–1984). 1975-ben Foucault nagy sikerű könyvet adott közre a modern börtönrendszer kialakulásáról Európában, amely a *fegyelem* fogalmára épült. A fegyelem, akárcsak a *habitus*, olyan struktúra és hatalom, amelyet rákényszerítenek a testre egy permanens diszpozíció kialakítása érdekében. Foucault ugyanakkor hangsúlyozza ennek a benyomásnak presszió voltát, sokkal inkább, mint Bourdieu, és sokkal elevenebben érzékelteti a modernizáció árát, bárki legyen is ennek kitéve. Foucault munkásságának ez az aspektusa alapvető hatással volt a hatalom és a kényszer antropológiai tanulmányozására, ami az 1980-as, 90-es években került előtérbe (8–9. fejezet).

Összegezve, a praxis teoretikusai egy egészen új vizsgálódási területet nyitottak meg az antropológia előtt azzal, hogy az emberi testet helyezték a középpontba a társadalmi létezés centrális tényeként. Ez az érdeklődés

kapcsolta őket – közvetlenül vagy közvetve – a kutatók egy másik csoportjához, akik a biológia és a szociológia közti érintkezési határfelületet vizsgálták. Ehhez a csoporthoz tartozott Victor Turner, akinek a performanszról és a rítusról szóló kései munkásságában erős volt a testre irányultság. Ide tartozott Bateson is, aki (Meaddel együtt) kutatta a bali testnyelvet, és inspirált olyan antropológusokat, mint Ray Birdwhistell, aki a nemverbális kommunikáció aprólékos részleteit kutatta technikai eszközökkel. Érintette pszichológusok, nyelvészek és kognitív antropológusok munkáját, akik az ember veleszületett vagy mélyen beivódott nyelvi és észlelésbeli készségeit vizsgálták (9. fejezet). Végül kapcsolódott biológusok és fizikai antropológusok egy olyan csoportjának a munkájához, akik hatalmas felbolydulást keltettek a szakmában az 1970-es éve végén azzal, hogy megpróbálták úgy újradefiniálni az antropológiát, mint az evolúciókutatás egyik ágát (E. Wilson 1975). A mainstream-antropológusok ellenállását ezzel a munkával szemben jól illusztrálja az a tény, hogy amikor Turner *Body, Brain and Culture* (Test, agy és kultúra) című poszthumusz műve megjelent, a szerkesztő szükségesnek látta egy hosszú bevezetővel ellátni, amelyben azt magyarázta, hogy Turner nem vált vénségére szociobiológussá.

A SZOCIOBIOLÓGIA-VITA ÉS SZAMOA

Evolucionista felhangjaival együtt is, vonakodva bár, de legitim projektnek ismerte el a marxista antropológiát az antropológusok többsége. A feminista antropológiát nagyjából úgy üdvözölték, mint néhány örök antropológiai téma kidolgozását, a praxiselméletet pedig, különösen a Bourdieu-féle változatában, teljesen fenntartások nélkül fogadták el. Nem így állt a helyzet a szociobiológiával. Azt rendkívül ellenségesen fogadták, és a hagyományos ellenfelek – a kulturális materialisták és hermeneuták, a brit politikai antropológusok és a francia strukturalista marxisták – egy időre egyesítették erőiket az ördögűzésre. A vita célpontját a biológus Edward O. Wilson *Sociobiology* (Szociobiológia) című 1975-ös könyve képezte. A könyv nagy része a „társadalomszerveződés" nem-emberi formáival foglalkozik, de az utolsó fejezetben Wilson (akit a világon a legnagyobb szaktekintélynek tartanak a hangyatársadalmak témájában)

azt indítványozza, hogy a társadalomtudományokat foglalják bele az evolúciós biológia nagyszabású vállalkozásába annak részeiként. A kultúrát lényegében úgy tekinti, mint az adaptációt a biológia tudományában, legfőbb funkciója az utódok előállításának biztosítása, és ha meg akarjuk érteni, mit miért csinálnak az emberek, és hogyan működnek a társadalmak, a tevékenységüket a genetikai eszköztáruk hardverének a nézőpontjából kell szemlélni, biológiai alkalmazkodásként. A korabeli intellektuális körökben, ahol a feminizmus és a marxizmus dívott nagyban, és Durkheim szelleme lebegett még mindig a vizek felett, az ilyen bio-determinizmus elkerülhetetlenül nagy felzúdulást váltott ki. Egy nyilvános találkozón 1978-ban a hallgatóságból valaki egy kancsó hideg vizet zúdított Wilson fejére, amikor kilépett a pódiumra, hogy beszélni kezdjen, a többiek meg ezt kántálták közben „Wilson, you're all wet now!" (Wilson, most aztán jól eláztattak!) Ez az esemény jól illusztrálja, milyen indulatokat volt képes gerjeszteni.

Mint tudjuk, a biodeterminizmus gondolata nem volt új az antropológia számára. Ennek kerekedett fölébe Bastian „az emberiség mentális egységének" tételezésével, majd ez ellen küzdött Boas megint a rasszizmus és az eugenika tendenciával szembekerülve. A 2. világháborúval ezt a démont kigolyózták, de az 1960-as évek elejétől néhány antropológus és jó néhány viselkedésbiológus, etológus komolyan kezdte gondolni egy darwinista kultúratudomány kidolgozását. Az olyan népszerű könyvek, mint a *The Naked Ape* (A csupasz majom), *The Imperial Animal* (A hódító lény) és a *The Territorial Imperative* (A területi parancsolat), az 1960-as évek végén jelentek meg, olyan területet követelve a biológia számára, amilyet a kulturális relativisták és más társadalomtudományok monopolizáltak a 20. század nagy részében. Ezek a könyvek tudományosan könnyűnek találtattak, nem annyira riadalmat, mint inkább bosszúságot váltottak ki szakmai berkekben. Wilson majd három évvel későbbi, *On Human Nature* (Az emberi természetről) című könyve már érdemes volt arra, hogy a társadalmi és kulturális antropológusok hosszabb ideig, komolyan támadják.

És támadták is rendesen. Még számos fejlődésbiológus – köztük Richard Lewontin és Stephen Jay Gould – is rászánta magát, hogy diszkreditálja Wilsonnak az emberiségről sugallt felfogását. Az antropológusok közül Marvin Harris – aki megfelelő szövetségesnek tűnhetett volna a szociobiológusok számára – írt egy fejezetet erről a mozgalomról a *Cultural*

Materialism (Kulturális materializmus) című könyvében, amelyet azzal fejezett be, hogy a világban fellelhető kulturális sokféleségről számot lehet adni ökológiai, demográfiai és technikai tényezőkre való hivatkozással, de a szociobiológia megoldási javaslatai erre vagy triviálisak, vagy tévesek. Sahlins, aki éppen ekkoriban fejezte be *Culture and Practical Reason* (Kultúra és gyakorlati ész) című antiredukcionista művét, egy kis könyvvel válaszolt – *The Use and Abuse of Biology* (A biológia használról és káráról) –, amely jóval azelőtt megjelent, hogy a vita lezárult volna a folyóiratokban. Könyvében, vagy inkább pamfletjében Sahlins számos érvet felsorakoztat. Az egyik az, hogy a szociobiológia a szociáldarwinizmus egy fajtája, az individualizmus és a verseny egy olyan ideológiája, amely a „valódi tudomány" álarcában lép fel. Egy másik, szakmaibb jellegű érve Wilsonnak és követőinek a „rokonszelekció" koncepciójára vonatkozik. Ez az elv azt állítja, hogy egy személy lojalitása és személyes áldozatra való készsége a genetikai rokonság függvénye, hogy tehát valaki inkább hajlandó genetikai rokonai, mint mások javára személyes áldozatot hozni. Nyilvánvaló, hogy egy kulturális antropológusnak aggályai vannak az ilyesféle nézetekkel szemben, és Sahlins könyvének több mint a felét tölti annak megmutatásával, hogy az, hogy ki számít rokonnak, világszerte rendkívül változó, és nincs feltétlenül összefüggés a genetikai közelség és a rokonságból következő társadalmi szolidaritás között. Sahlinsnak válaszolva Richard Dawkins *The Selfish Gene* (Az önző gén) 1983-as második kiadásában azt mondja erre, hogy a kulturális reprezentációk lehetnek sokfélék, de ez még nem jelenti azt, hogy ennek megfelelően a társadalmi gyakorlat is annyira változatos volna.

A vita ezzel még nem ért véget. Lévi-Strauss udvariasan zúzta porrá a szociobiológiát a *Le regard éloigné* (1983 – A távoli tekintet) című kötetében, rámutatva, hogy az „inclusive fitness" (összesített rátermettség) semmitmondó magyarázó kategória, mivel annyira rugalmas a gyakorlatban, hogy bármire ráillik. *Evolution and Social Life* (Evolúció és társadalmi élet) című kötetében Tim Ingold tíz évvel a *Sociobiology* megjelenése után nagy figyelmet szentel a könyvnek és az azt követő vitának. Némi ingerültséggel a hangjában megjegyzi, hogy Wilson az emberi természetről írott művében teljes komolysággal újra feltalálja a 19. századi evolucionisták komparatív módszerét abbéli törekvésében, hogy a semmiből teremtsen egy biológiai alapokra épülő társadalomtudományt (Ingold 1986: 71).

Alighogy csillapulni kezdett a szociobiológia-vita, legalábbis az antropológiai fősodorban, a szamoai társadalmi életről írott monográfia megjelenése ennek újbóli fellángolásához vezetett. 1928-ban adta közre Margaret Mead *Coming of Age in Samoa* (Felnőni Szamoán) című munkáját, egy bensőséges leírást arról, hogyan nevelődnek ott a fiatal lányok, ami nagyban hozzájárult a kulturális relativizmus eszméjének elterjedéséhez a nyugati köztudatban. A két háború közti években hivatkozni lehetett rá az akkoriban megerősödő eugenikus mozgalommal szemben, amely az emberek „szelektív szaporítását" szorgalmazta kulturális nemesítésük céljából. Mead könyve az amerikai feminizmusnak is jelentős ösztönzést adott, gyakran idézték az 1970-es évek új antropológus feministái is.

1983-ban egy ausztrál antropológus, Derek Freeman egy egész könyvnyi terjedelemben ment neki Mead kultikus művének: *Margaret Mead and Samoa: The Unmaking of an Anthropological Myth* (Margaret Mead és Szamoa: egy antropológiai mítosz eloszlatása). Freeman évekig folytatott kutatásokat Szamoán. Először, mint mondja, készpénznek vette Mead nézeteit Szamoa társadalmáról. Csak fokozatosan kezdett rácsodálkozni a diszkrepanciára a maga körül látott és a Mead által leírt dolgok között. Úgy találta, hogy semmi sem stimmel: a nemi szerepek, a szocializáció és a szexualitás egyáltalán nem olyan, mint amilyennek Mead leírta. Könyvében Freeman ezt a diszkrepanciát részben a *wishful thinking*nek tulajdonítja (hogy Mead azt írta le, amit látni szeretett volna), részben annak, hogy Meadet fondorlatos módon félrevezették az adatközlői. Freeman saját elemzése azt látszott kimutatni, hogy Szamoán felnőni borzalmas. Mindennapos a nemi erőszak, az öngyilkosság és a pszichés rendellenességek, és – éles ellentétben azzal a romantikus képpel, ahogyan Mead a szamoai kamaszok szexuális szabadságát ábrázolja – a szüzesség extrém kultusza érvényesül.

Mead tudományos munkásságát bírálták már korábban is. Általában egyetértettek abban, hogy a Szamoán végzett terepmunkája – fiatal, 24 éves nőként, alig egy évtizeddel Malinowskinak a Trobriand-szigetekről való visszatérése után – megkérdőjelezhető módszertanilag, és hogy ez a monográfia talán nem tekinthető nagyszabású tudományos műnek. Freeman támadásának vehemenciája, és az a tény, hogy Mead 1978-ban bekövetkezett halála után adta közre (ahelyett, hogy vállalta volna a szembenézést ennek a mátriárkának a haragjával, hiszen évtizedekig dolgozott

ezen a könyvön), hozzájárult ahhoz, hogy a könyv majdnem egyöntetűen Mead-párti reagálásokat váltott ki az amerikai antropológusok körében. De az 1970-es évek tele voltak ilyen újraelemzésekkel: Talal Asad szétszedte Barth Swatról írott könyvét (1972), Jonathan Friedman funkcionalizmussal vádolta Rappaport tanulmányát (1979), egészen Annette Weiner Malinowski nyomát követő tisztelettudó, de gondolatébresztő bírálatáig (1976). Egyik se váltott ki olyan felzúdulást, mint Freeman Mead-bírálata. Úgy látszik, nemcsak az volt vele a baj, hogy Meadet bírálta, a liberális humanizmus egy ikonjával kellemetlenkedett, hanem, ami a legrosszabb, mindezt biológiai beütésű antropológusként követte el. Freemannel nem bántak kíméletesen antropológus kollégái, gyorsan *persona non grata* lett belőle, de ő folytatta a keresztes háborúját mindvégig, egészen 2001-ben bekövetkezett haláláig.

Érdekes módon más Szamoa-specialisták sem fogták Freemannak teljesen pártját. Pedig azt lehetett volna várni. Nem ő volt-e kettejük közül az igazi tudós, aki kitartóan dolgozott évtizedeken át, hatalmas anyagot gyűjtve össze, megtanulva a helyi nyelvet – míg Mead sose volt több, mint egy odalátogató, akinek legfeljebb futó találkozásokra adódott ideje az adatközlőivel? Talán így van, de a szakemberek gyanúsan egybehangzó módon viszonyultak Mead és Freeman kutatásai relatív érdemeinek elismeréséhez. Egy nem-szakember arra mutatott rá (kissé ironikus éllel), hogy Mead szempontja, miszerint a *nurture* erősebb, mint a *nature* (a neveltetés a természetnél), megerősítést nyert az eltelt években, mivel az amerikai társadalom elmozdult a szexualitás nagyon puritán felfogásától egy liberálisabb szemlélet felé, nem utolsósorban Mead eszméinek hatására. Annak a térségnek néhány szakembere dicsérte Freemant, amiért teljesebb képet nyújtott a szamoai társadalomról, míg Lowell Holmes (1987), aki maga is megismételte Mead terepmunkáját az 1950-es évek elején, azt a következtetést vonta le saját kutatására is hivatkozva, hogy szívesen elvetné Meadet, de képtelen erre, annyira erős a hasonlóság a valódi Szamoa és a Mead által megrajzolt kép között.

Bár ennek a vitának a tárgya önmagában is izgalmas kell, hogy legyen minden antropológus számára, minket itt ebben az antropológiatörténeti kontextusban leginkább az általa gerjesztett szenvedély hőfoka, hogy azt ne mondjuk, agresszivitása érdekel. Még a mai heves viták közepette is – arról, hogy a leszármazás vagy a párválasztás (descent és alliance) szerepe nagyobb-e a rokonságban, hogy a férfidominancia egyetemese, hogy mit jelent valójában az alap determináns volta a marxizmusban, avagy hogy autonóm-e a kultúra – a szemben álló felek sosem mentek túl a csúfolódáson egymás szapulása során. A szociobiológia körüli vitában – és a hozzá kötődő témák kapcsán, mint a *nature and nurture* (természet és nevelés) – az antropológusok felhagytak minden udvariaskodással, és a kancsó hideg víz mindig kéznél volt.

Mielőtt visszatérnénk ezekre és egyéb témákra, alá kell merülnünk a posztmodernizmus örvénylő és hullámzó vizeibe. Némelyek a megváltást látják benne, mások a szertelen szószaporítás zsákutcáját, megint mások alagutat, melynek látják a fényt a végén. A „posztmodernizmus" szóval összefoglalt különböző szellemi áramlatoknak nem volt sok közös témája, inkább egy sajátos történelmi helyzetre adott válasznak tekinthetők.

8. A modernizmus vége?

Ha minden időszaknak megvan a maga korhangulata, az 1980-as éveké összetéveszthetetlen. Úgy látszott, hogy ez az évtized az AIDS sötét fellegét hozza ránk, fekete bőrt, városi hanyatlást és összeroppanást. A *The Core* hangja hallatszik egy walkmanből, ahogy az utcán végigmenve elhaladunk egy sápadt arcú fickó mellett a sarkon; kezében nyílvesszők és arany mahaók. Vagy figyeljük, ahogy a lányok szűk, pasztellszínű ruhában ájuldoznak Michael Jacksontól, és táncolnak hajnalig – közben az első böhöm személyi számítógépek betörnek a hazai piacokra, és a halovány hold süt le ránk abból az égből, amely most ózonlyukakat és üvegházi gázokat tartalmaz – furcsa jelenségek ezek, amelyeket egy agyafúrt antropológus hamarosan *hibrid*nek fog nevezni. Egy másik hibrid egy megnevezhetetlen szarkofágban van eltemetve Ukrajnában, egy Csernobil nevű kisváros közelében. Reagen és Thatcher, Nicaragua és Afganisztán. Indira Gandhit meggyilkolják, Szaddám Huszeint megválasztják, Olof Palmét megölik, Mihail Gorbacsovot megválasztják. És az évtized közepén mélytengeri búvárok megtalálják az elsüllyedt Titanicot északon, az Atlanti-óceán fenekén, és viták kezdődnek arról, hogy kimentsék-e a hatalmas luxushajóroncs megmaradt részeit. De aztán a Szovjetunió meghirdeti a glasznoszty ot és a peresztrojkát, az egyoldalú leszerelést, a szólásszabadságot, és a világ végignézheti, ahogy a behemót kommunista nagyhatalom meginog és összeomlik a saját roppant súlya alatt. 1989-ben ledől a berlini fal, darabonként adják el egyes embereknek és cégeknek mindenfelé a világon. A demokrácia és a kapitalizmus diadalmaskodik. Nelson Mandela kiszabadul.

Az 1980-as évek olyan belpolitikai fejleményeket hoztak, amelyeknek nem sok egyetemi ember örült. A közszférát aláásták, az egyetemeket átszervezték a jobb hatékonyság céljából. Az antropológiához hasonló, „haszontalan" diszciplínák jövőbeli anyagi támogatása még bizonytalanabbá vált, mint a korábbi évtizedekben. Versengést és individualizmust

hirdettek a szónoki pódiumokról, és ezt forszírozták az előadótermekben is. A véget érő hetvenes évek agresszív egyetemi élete után a nyolcvanas éveké zártnak, klausztrofóbnak és önvizsgálónak tűnt. Kiábrándultság vett erőt az antropológusok egy olyan nemzedékén, amely nemrég még azt hitte, hogy meg tudja változtatni a világot. Az évtized végére némelyek azt mondták, hogy „az általunk ismert antropológiának vége, és el van temetve", míg mások tovább folytatták a maguk antropológiáját, tették a dolgukat, diákokat küldtek ki terepmunkára, tovább működtették az intézményeket – szervezték a konferenciákat, szerkesztették a folyóiratokat, ismertették a monográfiákat, projekteken dolgoztak, ösztöndíjakra pályáztak és így tovább.

1980-ra az antropológia sokszínű és eleven tudományos diszciplína lett számos világosan körvonalazott kutatási tradícióval. A marxisták és egyéb lázadók gerjesztette legújabb turbulenciák dacára, az antropológusok által már több mint egy évtizede gyakorolt folytonos önbírálat ellenére, az antropológiai elmélet vezéralakjai továbbra is köztiszteletben álltak, elismerés övezte őket. Ez volt az a generáció, amelyik olyan tanszékeken vágott bele a szakma művelésébe, amelyeket a háború utáni első években olyan emberek vezettek, mint Kroeber, Redfield és Herskovits, Steward, Firth, Evans-Pritchard és Gluckman. Az amerikai antropológia feljövőben lévő csillaga Clifford Geertz volt, aki Chicagóból Princetonba költözött 1970-ben, két évvel azután, hogy Turner odajött Chicagóba, és ott lett professzor. Geertz pozíciója addigra határozottan megszilárdult, ő volt az amerikai szimbolikus antropológia vezéralakja, akit csodáltak jó stílusban megírt, árnyalt értelmezéseiért. Kortársa, Sahlins 1973-ban érkezett Chicagóba. Felhagyott a neo-evolucionizmussal a boasista marxizmus kedvéért (ha ilyesmi egyáltalán lehetséges!), de hamarosan elkezdte megalkotni a maga saját külön strukturalizmusát, különös tekintettel a kollektív emlékezetre. Munkássága mindhárom periódusának megvoltak a csodálói. Schneider, szintén Chicagóban, 1984-ben kijelenti, hogy a rokonság fogalma úgyszólván nem jelent semmit, míg Wolfnak, aki fő művét a kolonializmus helyi kihatásairól 1982-ben jelentette meg, nagyszámú követője lett a New York Egyetemen. Harris 1982-ben a Columbiáról átment a Floridai Egyetemre, miután közreadta elméleti kiáltványát a kulturális materializmusról 1979-ben – abban az évben, amikor Bateson Kaliforniában különféle interdiszciplináris érdeklődéseit követve kiadta első és egyetlen nagyobb

összefoglaló művét *Mind and Nature* (Elme és természet) címmel, néhány hónappal 1980-ban bekövetkező halála előtt.

A brit antropológusok közül sokan áttelepültek Amerikába, köztük Mary Douglas és F. G. Bailey. Douglas továbbra is fontos műveket publikált a strukturalizmus és a strukturális funkcionalizmus határvidékén – egyesek szerint a kevéssé ismert *Cultural Bias* (1978 – Kulturális előítéletek) a legeslegjobb könyve. A következő évtizedben adja ki *How Institutions Think* (1987 – Az intézmények gondolkodásmódja) című művét, amelyben a strukturális funkcionalizmus védelmére kel egy olyan időszakban, amikor az sokak számára már a történelem szemétdombjára került. Nagy-Britannián belül Needhamnek és Ardenernek megvoltak az utódai Oxfordban, Needhamnek a maga inkább holland, mint francia jellegű strukturalizmusával és Délkelet-Ázsiára fókuszáló etnográfiai érdeklődésével, az afrikanista Ardenernek a nyelvre és a megismerésre fókuszáló „posztstrukturalista" irányultságával. Cambridge-ben Leach visszavonult 1978-ban, de 1989-ben bekövetkező haláláig továbbra is nagy figyelmet keltettek elméleti nézetei, amelyek nagyjából egyenlő mértékben viselték magukon Malinowski és Lévi-Strauss hatását. Goody 1984-ben vonult nyugdíjba, neki Ernest Gellner (1925–1995) lépett a helyébe, egy Párizsban született cseh filozófus, aki az 1980-as évek elején került Cambridge-ben az antropológia tanszékre. Gellner már akkor vonzónak találta a Malinowski-féle funkcionalizmust, amikor még a London School of Economics diákjaként átnyergelt az antropológiára, és közreadta első és egyetlen terepmunkabeszámolóját a marokkói szentekről (1969). Barth, a talán legsokoldalúbb malinowskiánus terepmunkás az antropológiai diszciplína történetében, éppen akkor fejezett be kutatásokat Új-Guineában és Ománban, és újabb terepmunkájára készült Balin, majd Bhutánban (korábban végzett már terepmunkát Irakban, Szudánban, Norvégiában, Pakisztánban [Swat] és Iránban). Az 1970-es években áttette székhelyét Bergenből Oslóba – az érdeklődése pedig, amely addig a gazdaság, ökológia és politika felé irányult, most a *tudás* kutatása felé fordult. 1987-ben adta ki *Cosmologies in the Making* (Hogyan jönnek létre a kozmológiák?) című könyvét, a tudás áthagyományozásának regionális kutatását az új-guineai fennsíkon, folyamatközpontú és generatív nézőpontból.

Franciaországban láthatólag még mindig Párizsba vezetett minden út, ahol Lévi-Strauss működött. Tanúja lehetett a strukturalizmus fenomenális felemelkedésének az 1950-es években, majd az ellene intézett könyörtelen támadásnak a fiatalabb nemzedék részéről Foucault és Derrida vezérletével. Lévi-Strauss írt új könyveket, de ekkor már nem sok tanítványa volt. Bourdieu Párizsból Lille-be költözött az 1960-as évek elején, és nemzetközi szereplővé vált azután, hogy *Egy praxiselmélet vázlata* című könyve angolul is megjelent 1977-ben. Dumont, akinek antropológusi hírneve egyre növekedett *Homo hierarchicus* című könyvének 1970-es angol nyelvű kiadásától kezdve (addig Franciaországon kívül „csupán" Dél-Ázsia-kutatóként tartották számon), továbbra is írt provokatív műveket hierarchiáról és értékrendekről, individualizmusról és kollektivizmusról, a Nyugattal szembeállított Keletről, és elég sok követője lett az 1980-as évek folyamán.

1980-ra már nem lehetett azt mondani, hogy az antropológiai kutatás csak bizonyos „főbb régiókra", vagy egzotikus, nem-nyugati kultúrák tanulmányozására korlátozódott volna. Az 1970-es évek módszertani forradalmának küszöbén a nyugati országokban végzett terepmunka már bevetté vált, és az 1980-as évek során meglehetősen nagy számú publikáció jelent meg ebből a műfajból. Idetartozott Marianne Gullestad *Kitchen-Table Society* (1984 – Konyhaasztal-társadalom) – a norvég városi munkásosztálybeli nőkről készült tanulmánya, és Katherine Newmantől a *Falling from Grace* (1988 – Kiesni a pikszisből), amely a lecsúszás, a lefelé való mobilitás vizsgálata az amerikai középosztály körében Reagan idején. A városantropológia, amelynek a chicagói és a manchesteri iskola volt az úttörője, rendkívül megbecsült vállalkozásként szilárdult meg.

Az idősebb nemzedék vegyes érzelmekkel lépte át az 1980-as évek küszöbét. Némelyikük számára a politikai elkötelezettségtől való visszavonulás elárulása volt az antropológiában mindannak, ami szent az antropológia számára. Mások esélyt láttak végre a munkához való visszatérésre a viharos politikai viták évtizede után. Megint mások számára ez volt a régóta várt alkalom arra, hogy megszabaduljanak az antropológia mint természettudomány elavult koncepciójától, és intézményesítsenek egy új humán tudományt. Erre volt példa Victor Turner, aki posztumusz megjelent *The Anthropology of Performance* (A performansz antropológiája) című könyvében arról ír, hogy az antropológiai beszámolókban „szisztematikusan dehumanizálják a tanulmányozott emberi szubjektumokat", olybá veszik őket, mint egy személytelen „kultúra" hordozóit, vagy mint

„kulturális mintázatok" viaszlenyomatát, vagy mintha különböző fajta társadalmi, kulturális vagy szociálpszichológiai „erők", „változók" vagy „nyomások" determinálnák őket (Turner 1987: 72). Turner hosszú utat tett meg a Gluckman mellett töltött diákévei óta. Ebben a könyvben egy olyan kísérletező, játékos antropológiát szeretne, amely az egész emberi lény mint eleven, szenzuális test felé fordul. Turner örömmel fogadta a posztmodernizmust (bár nem szerette ezt a címkét), mert az, legalább néhány formájában, megszabadult az absztrakt rendszerektől és formális modellektől, legyenek ezek akár cselekvőorientáltak, akár strukturalisták, szociológiaiak vagy kulturálisak. A formális modellek elfedik az emberi élet gazdagságát, kreativitását és humorát.

Rejlik ebben egy paradoxon, amire röviden rá fogunk mutatni. Egyfelől egy olyan keményvonalas teoretikus, mint Bourdieu, mintha nagyjából ugyanazt mondaná, mint Turner. Az ő *habitus*-fogalmának az a kimondott célja, hogy felszínre hozza az emberi interakciók gazdagságát – azzal, hogy a *test*re figyel –, és ez éppen az, amit Turner is javasol. Másrészt Bourdieu egész projektje totalizáló ambícióival és körülményes formális érvelésével teljesen ellentmondani látszik Turner törekvéseinek.

A nézetek és az érdeklődési irányok a fiatalabb nemzedék körében is nagyon sokfélék voltak. Elég átlapozni néhány megjelent monográfiát, hogy ezt belássuk. Vegyük Gananath Obeyesekere *Medusa's Hair* (1981 – Medúza haja) című művét a szellemtől való megszállottság pszichoanalitikus és orvosi szempontú vizsgálatáról Srí Lankán, vagy Steven Feld *Sound and Sentiment* (1982 – Hang és érzelem) című írását, amely cirkalmas strukturalista esszé zenéről, természeti hangokról és emóciókról Pápua Új-Guineában, vagy Katherine Verdery *Transylvanian Villagers* (1983 – Erdélyi falusiak) című könyvét, amely a politika, a gazdálkodás és az etnikai változások három évtizedét követi nyomon egy romániai paraszti közösségben, vagy Henriette Moore-tól a *Space, Text and Gender* (1986 – Tér, szöveg és gender) című – Ricoeur és Marx inspirálta – tanulmányát nemi szerepek, szimbolizmus és hatalom viszonyáról a kenyai marakvetek körében. Maurice Bloch *From Blessing to Violence* (1986 – Az áldástól az erőszakig) című műve, a legnagyszerűbb, utolsó strukturalista-marxista dolgozat, egy madagaszkári beavatási rítusban vizsgálja, hogyan jut kifejezésre benne történelem és hatalom, míg Bruce Kapferer *Legends of People, Myths of State* (1988 – Népek legendái, államok mítoszai) a Srí

Lanka-i és ausztráliai nacionalizmusok kognitív hátterét igyekszik feltárni, Dumont hierarchia-koncepciójára és Turnernek a rituális performanszokról szóló elméletére támaszkodva.

Vég nélkül folytathatnánk ezt a sort, de ennyi is elég lehet ahhoz, hogy érzékeltessük az ezekben az etnográfiai munkákban feldolgozott témák és a vizsgált helyszínek széles skáláját. De szóvá kell tennünk ezek mindent átható elméleti eklektikusságát is. Sokszor észrevehető bennük a marxizmus és a feminizmus hatása, és törekszenek arra, hogy a testre, a hatalomra, a rítusra fókuszáljanak – ugyanakkor ezek a szerzők mintha inkább hajlanának arra, mint korábban, hogy bevessenek egy csipetnyit Lévi-Strauss-ból, anélkül hogy magukévá tennék az egész látásmódját, vagy hogy egy cselekvő-alapú elemzést végezzenek a társadalmi integráció lényegében durkheimiánus vizsgálata közepette. Steven Feld monográfiája, amely szándékosan végigpásztázza a teljes elméleti körképet, talán a legjobb példa erre az egész felhozatalból. A posztmodernisták a nagy elbeszélés végét hirdették ki, „dekonstruálták" a nagy szintetikus projekteket, otthagyva a földön a törmeléket. Ez az individualisták számára kedvező időszak az antropológiában és másutt is, és minden magára valamit adó antropológus kialakítani látszik egy privát analitikus eszköztárat a saját céljaira, amelyet soha senkinek nem kell újra felhasználnia, legfeljebb a töredékeit.

Ha vetünk egy pillantást az évtized néhány kimondottan teoretikus művére, az megerősíti ezt a benyomást. Vegyük Anthony Cohen *The Symbolic Construction of Community* (1985 – A szimbolikus közösségteremtés) című munkáját, egy vékonyka könyvet a helyi identitásról, shetlandi forrásanyag és Barth etnicitásmodellje alapján – szemben Marilyn Strathern *The Gender of the Gift* (1988 – Az ajándék neme) című művével, amely hatalmas és szövevényes könyv csere és gender viszonyáról az új-guineai hagenek körében, átfogva teoretikusok széles skáláját, beleértve Mausst és Lévi Strausst is. Vagy vegyük Roy Wagner *Symbols that Stand for Themselves* (1986 – Szimbólumok, amelyek magukért beszélnek) című művét, egy neo-lévi-straussiánus áttekintést a szimbólumalkotásról az európai filozófiában és a pápua etnográfiában – szemben az Arjun Appandurai által szerkesztett kötettel: *The Social Life of Things* (1986 – A dolgok élete a társadalomban), amely a fogyasztás és értékrendváltozás komparatív vizsgálata globális gazdasági rendszerekben, Marx és Simmel értékelméletére támaszkodva.

Mindezek a változatos és egymáshoz sehogy sem illeszkedő projektek egy jóval általánosabb tudományos mozgalom előterében valósultak meg. Terjedtek a sokszor „posztstrukturalistának" nevezett eszmék. Foucault neve kezdett közszájon forogni antropológus körökben. Súlyos viták folytak a reprezentáció, a reflexivitás és egyáltalában az antropológiai tudomány létjogosultsága fölött. Ha az 1970-es évek az elköteleződés évtizede volt, az 1980-as évek a kételyé. És – részben a már említett individualizmus és eklekticizmus miatt – ez a kétely érintette a diszciplínán belüli különböző nemzeti tradíciók integritását is. Évszázados határaik kezdtek elmosódni.

A MODERNITÁS VÉGE?

Az 1980-as évek közepe felé sok fiatalabb, különösen amerikai antropológus beszélt válságról az antropológiában, annak a válságáról, ahogy az antropológusok leírták – vagy ábrázolták, „reprezentálták" – az általuk tanulmányozott népeket (Fabian 1973, Clifford–Marcus 1986). Különböző mértékben azzal vádolták ezt a diszciplínát, hogy „egzotizálja" a „Másikat", hogy fenntart egy tarthatatlan szubjektum–objektum megkülönböztetést a megfigyelő és a megfigyelt között, amely, mint mondták, egyenes folytatása volt a gyarmatosítás „mássá tevő" vállalkozásának azzal, hogy fenntartott egy védhetetlen, aszimmetrikus különbségtevést „mi" és „ők" között.

Írásaik befogadását megnehezítette az általuk használt sajátos zsargon, de ezek a bírálók sokat tudtak ajánlani is az 1980-as évek viszonyai között. Antropológusok és mások is azt állították, hogy a nyugati kultúra, és különösen a nyugati tudományos és intellektuális tradíció súlyosan elfogult annak a kontrollnak az irányában, amely a leglátványosabban a fizikai laboratóriumok körülményeiben testesül meg (Latour 1991). Tudományként az antropológia osztozik abban a (Bourdieu kifejezésével élve) „diszpozícióban", hogy kontrollálja vizsgálódása tárgyait. Egy kutatásnak már a megtervezése is ezt előfeltételezi. Nyilvánvaló, hogy vigyázni kell a projekt minden szakaszában, hogy minimalizálni lehessen a – jó értelemben vett – „mássá tevés", az *othering* mennyiségét.

Ennek az új érzékenységnek korai megnyilvánulása volt Paul Rabinow *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977 – Reflexiók egy marokkói terepmunkára) című könyve, amely, összhangban az évtized során korábban felbukkant önreflexív terepkutatási modellel (7. fejezet), taglalja azokat a nehézségeket, amelyeket a hatalmi aszimmetriák okoztak (neki volt pénze, nekik nem volt), illetve a hiányos nyelvtudás (ő jól tudott franciául, de arabul rosszul), és azirányú erőfeszítései, hogy igazolja ezt a projektet önmaga előtt.

De a posztmodern mozgalom ennél kevésbé volt célratörő. Joggal felvethető, hogy egyetlen mozgalomnak tekinthető-e egyáltalán, mivel főbb képviselői sokszor nagyon széttartó nézeteket vallottak. Valójában sok különböző irányzata volt a posztmodernizmusnak (amelyek teljesen összhangban voltak magának a „posztmodernizmusnak" a szellemével). Próbáljuk most nyomon követni néhány ilyen tendencia történetét.

A megelőző évtizedben a marxizmus és feminizmus kikövezte az utat az antropológia posztmodern bírálatához. Kimutatták, hogy tudás és hatalom összefügg, és hogy a világnézetek soha nem semlegesek. Mindazonáltal a marxistáknál és a feministáknál megvolt az a magasabb mega-szint, ahonnan biztonságból és kritikusan szemlélhették a világot. Ha ezt kihúzzuk alóluk, akkor, amit kapunk, az maga a posztmodernizmus. Mintha valaki el akarná venni a tudományos megfigyelés és leírás autoritását a Boas- és a Malinowski-követőktől. Ami maradna, az a világ változatainak végtelen sokasága.

A „posztmodern" terminust, amelynek gyökerei az 1930-as évek spanyol irodalomkritikájára nyúlnak vissza, a filozófiában a francia Jean-François Lyotard definiálta először *La condition postmoderne* (1979 – A posztmodern állapot) című művében. Lyotard úgy látta a posztmodern állapotot, mint olyan helyzetet, amelyben már nincsenek többé átfogó „nagy elbeszélések", narratívák, amelyeket fel lehetne idézni, hogy értelmet adjanak a világnak. Különböző hangok versengenek a figyelemért, de sosem olvadnak össze. A könyv, amely páratlan bestseller lett, eredeti szándéka szerint a komputerizált információs visszakereső rendszereknek az intellektuális diskurzusra való sztenderdizáló és igazoló hatása ellen irányult. Egy speciális történelmi helyzetet írt le Nyugaton, amelyben az új technológiák, új hatalmi viszonyok és ideológiák válnak uralkodóvá. De a posztmodernizmus maga is ideológia volt (izmus), analitikus perspektíva és esztétika, amely úgy írta le a világot (mind magának a posztmodern korszaknak a világát, mint minden más világot), mint ami diszkontinuus és fragmentált

– mint a lokális, individuális hangok világát, nem hegemón iskolákét és ideológiákét. Az építészetben, filmben, irodalomban és képzőművészetben készségesen magukévá tették ezt az attitűdöt, amely egy sor olyan eklektikus, kollázsszerű produktumot eredményezett, amelyek sokszor ironikusan eljátszottak elmúlt korok stílusainak és divatjainak nosztalgikus megidézésével. Az antropológiában ezt az attitűdöt hamarosan a megalkuvásmentes kulturális relativizmussal kapcsolták össze, amely messze túlment még a legmarginálisabb antropológusok maximális elvárásain is. Minden világ és világnézet egyenlő – mindaddig, míg meg nem próbálnak uralkodni egymás felett. Minden világot egy független „nyelvjáték" konstituál (ezt a terminust Lyotard Ludwig Wittgenstein filozófustól vette át), és arra vagyunk ítéltetve, hogy különböző világokban éljünk, anélkül hogy volna átfogó nyelv, amely összehozhatna minket. A demokráciára és az egyetemes emberi jogokra vonatkozó elképzelések, amelyekhez az antropológusok eddig tartották magukat, egy kultúraspecifikus nyugati ideológia elválaszthatatlan részei, és sosem válhatnak értéksemlegessé. Ez Herdernek Voltaire feletti kritikájára emlékeztet (1. fejezet). Voltaire szerepét most éppenséggel Jürgen Habermas német társadalomfilozófus játszotta, aki kidolgozta az autoritásmentes kommunikatív cselekvés elméletét az 1970-es években.

Lyotard közvetlen hatása az antropológiára elég korlátozott volt. Sokkal nagyobb volt az antropológusok új nemzedéke számára Michel Foucault jelentősége. A filozófus és kritikus társadalomtudós Michel Foucault főbb művei részben a megismerés feltételeivel foglalkoznak (1966), részben mentalitástörténettel (1972), részben, mint láttuk (7. fejezet), hatalom és test viszonyával a modern világban (1975). A befolyása mélyreható volt, a Bourdieu-évél párhuzamosan. Amikor a *Times* felsőoktatási melléklete rangsort hozott a humán és társadalomtudományok területén legtöbbet idézett könyvek szerzőiről 2007-ben, ők ketten osztoztak az első helyen, és volt diáktársuk, Jacques Derrida következett nem sokkal utánuk, a harmadik helyen. Talán meglepő, hogy Goffman bukkan fel a hatodik helyen, Max Weber, Freud és Kant előtt, és jóval Durkheim és Marx, valamint a mezőnyben szereplő egyetlen hús-vér antropológus, Clifford Geertz előtt. Foucault megmutatta a deviancia (a téboly, a kriminalitás, a szexualitás) európai kezelésének történeti vizsgálatával, hogyan változtak meg a történelem során a világ felfogásának és a világban való cselekvésnek addig

biztosnak tartott keretei. A *diskurzus* terminust használta ezeknek a kereteknek a megjelölésére. Ezt a kifejezést évek óta használták a nyelvészek, de Foucault szóhasználatában ez speciálisan egy nyilvános eszmecserét jelent, amelyben bizonyos kérdések, témák és definíciók – ún. „diszkurzív tárgyak" – alakultak ki a résztvevők hatalmi harcainak eredményeképpen, és települtek rá az érzéki emberi testre. A maga kegyetlen „intenzív és gyönyörű prózájában", sokszor katonai analógiákat vonva be a diszkurzív hatalom és a testi fegyelem leírásába, Foucault úgy beszélt a diskurzusról, mint ami egy tudásrendszert intézményesít.

Első látásra ez az elmélet nem jelent kihívást a mainstream relativista antropológia számára, inkább megerősíteni látszik a fontosságát a kvantitatív társadalomtudománnyal szemben. Mindazonáltal egy antropológus, aki olvasta Foucault-t, nevezetesen Paul Rabinow (1989) azt hangsúlyozta, hogy az antropológia maga is tudásrendszer. Foucault hatalomellenes támadása tehát nemcsak azokat a kultúrákat találta telibe, hanem magát az antropológiát is. Az antropológiatörténeti kurzusok többé nem ábrázolhatták úgy az antropológiát, mint tudás és tapasztalat értéksemleges felhalmozását, hanem úgy kellett szemlélniük, mint diszkurzív tárgyak („kultúrák", vagy „aktorok") *genealógiáját*, amelyet egy személytelen diszkurzív áramlásban vitattak meg és kezdtek ki, és a diskurzusban foglalt hatalom kölcsönöz neki autoritást.

A Foucault által inspirált antropológiai művek az 1980-as években különböző kategóriákba tartoznak: egyrészt a diszkurzív hatalommal foglalkozó etnográfiai művek, mint Lila Abu-Lughod műve genderről és politikáról a Közel-Keleten (1986), másrészt magának az antropológiai kutatásnak a kritikái (Clifford 1988). Akár így, akár úgy, a Foucault-féle látásmód jól megfért olyan nézetekkel, amilyeneket korábban marxisták, posztkolonialisták és feministák hangoztattak. Minden tudás szituációba illeszkedik, és többnyire a fennálló hatalmi struktúrák igazolására szolgál. Ezen túlmenően, ahogy már korábban utaltunk rá, és még foglalkozunk vele a későbbiekben, ebben a perspektívában volt valami korlátozott, de mégiscsak feltűnő affinitás számos meglévő antropológiai programhoz, leginkább Boas és Benedict kulturális relativizmusához, és a brit interakcionista antropológia bizonyos irányzataihoz is. Geertz és Barth is azt állította, hogy az ő (egymással teljességgel szembenálló) megközelítésmódjaik előkészítették a posztmodernizmust. Az amerikai interpretatív

antropológusok és az etnicitás európai kutatói (a feministákkal és néhány egykori marxistával egyetemben) az elsők között mutattak érdeklődést a posztmodern gondolkodás iránt.

Amikor Foucault az École Normale Supérieurön tanult Párizsban az 1950-es években, egy olyan csoporthoz tartozott, amely a strukturalista-marxista filozófus Louis Althusser és a szemiotikus irodalomkritikus Roland Barthes befolyása alatt állt. A hatvanas években a „posztstrukturalistáknak" ez a köre hevesen nekitámadt Lévi-Straussnak, részben mert nem foglalkozott a hatalommal, részben az ő formális modelljeinek az elegáns sterilitása miatt. Jacques Derrida (1930–2004), Foucault egyik tanítványa, aki hamarosan vezéralakja lett ennek a csoportnak, a kritikáját kiterjesztette a nyugati filozófia egészére. A szövegek elemzésére egy olyan módszert alakított ki, amely felszínre hozta a bennük rejlő hierarchikus előfeltevéseket, és ezt *dekonstrukció*nak nevezte el. Dekonstruálni egy szöveget annyi, mint lokalizálni benne a hatalmi centrumot, és aztán olyan észrevétlen, marginális kifejezéseket keresni, amelyek kibújnak a hatalom hatóköréből, és megengedik, hogy az olvasó új módokon értelmezze őket. Ennek a vállalkozásnak a paradox volta – mivel magát a dekonstrukciót is írott szövegek formájában kellett elvégezni – evidens volt Derrida számára is, a dekonstrukciói ezért önmagukat is dekonstruálni igyekeztek. Ez bonyolult, rendkívül önreflexív írásmódot eredményezett, tele allúziókkal, ellentmondásokkal és iróniával, amely Derrida saját műveiben is pedánsan egzaktnak – a legtöbb rajongó követője számára a legjobb esetben homályosnak tűnik, a legrosszabb esetben viszont egy „centralista" szöveghez vezet, ami szöges ellentétben áll Derrida eredeti szándékaival. Derrida, aki peremvidéken nőtt fel, *pied-noir*ként (feketelábúként, azaz európai származásúként) és zsidóként a francia Algériában, bensőségesen érdeklődött a periféria iránt, és az élete egy későbbi szakaszában sok energiát adott bele olyan ügyekbe, mint az apartheid megszüntetése.

Az antropológiára átvíve Derrida módszere hatékonyan vezet az etnográfiai tekintély aláásásához. Nincs kitüntetett, rögzített „én-nézőpont", ahonnan valaki bármiféle semleges kijelentést tehetne. Minden fogalom bizonytalan, minden leírás vitatható. Megint csak azt kell mondani, hogy ezek a problémák egyáltalán nem voltak szokatlanok az antropológia számára. Már a „racionalizmus-vita" (6. fejezet) és az új reflexivitásnak a terepmunkában való jelentkezése óta (7. fejezet) hasonló problémák mindig

is az antropológiai viták előterében álltak, és jóval azelőtt is felmerültek időről időre. Derrida felvetésében csak annak sugalmazása volt új, hogy *bármely* szöveg dekonstruálható. Más szóval Winch bírálata arról, ahogy Evans-Pritchard az azande boszorkányságot bemutatta, semmivel sem stabilabb és érvényesebb, mint a szöveg, amelyet kritizált. Derrida filozófiájában nincs fix referenciális pont, nincs archimédeszi pont, hogy egy közkedvelt posztmodern kifejezést használjunk. Az antropológiában már amúgy is jelentős potenciál az önkritikára most példátlanul magasba szökött.

Bár egyes antropológusok megpróbálták a legvégső keserűségig egyenesen végigkövetni Derridát (és ez többnyire nem sikerült nekik), voltak mérsékeltebb reagálások is. Így például Edwin Ardener, Evans-Pritchard régi pártfogoltja „A modernizmus hanyatlása a szociálantropológiában" című írásában (1985, újraközölve Ardener 1989) azt a gondolatát fejtette ki, hogya szociálantropológia elválaszthatatlanul kötődik a *modernizmus*hoz, amelyet nagyjából úgy is lehet definiálni, mint művészi és szellemi mozgalmat, amely élesen elválasztja a modernitást az emberi létezés minden más formájától. Az antropológiai modernizmus, ahogyan például Evans-Pritchard művén végigvonul, számos premisszára épült, ami magában foglalja szubjektum és objektum világos megkülönböztetését (az aktív terepmunkás, szemben a passzív adatközlővel), egy „primitivista" koncepciót (a tradicionális társadalmak stabil, integrált egészek), és az időtlenség képzetét (a vizsgált társadalmat úgy prezentálja, mint „a nuereket", nem pedig úgy, hogy „a nuerek 1936-ban"). Ardener szerint ezek a premisszák többé már nem tarthatók, és ennek következtében a modernista szociálantropológia (funkcionalizmus, strukturális funkcionalizmus, strukturalizmus) elvesztette az időszerűségét és legitimációját 1980 körül. Ardener attól tartott, hogy ennek következtében a terepmunka hitelét veszti, és ezentúl olyan szövegeket fognak előállítani, amelyek csupán más szövegekhez írott kommentárok lesznek.

A POSZTKOLONIÁLIS VILÁG

De más ezekkel összefüggő problémák is előtérbe kerültek, és hozzájárultak a posztmodern mozgalom megerősödéséhez az antropológián belül. Az egyik ilyen volt a posztkolonializmus a művészetekben és a humán

tudományokban, amely megkérdőjelezte az anyaországbeli értelmiségiek jogosultságát arra, hogy ők mondják meg, kik a „bennszülöttek" és milyenek, és általában véve is az anyaországbeli, metropolitan ítéletek esztétikai és intellektuális tekintélyét. Derrida közel állt az ilyesfajta aggályokhoz, de két másik korábbi szerző is mélyen befolyásolta az antropológiát. Az egyik Frantz Fanon (1925–1961) volt, a másik nem annyira filozófiai, mint inkább antropológiai oldalról említendő: Vine Deloria (1933–2005). Fanon orvos és író volt Martinique-ról, két könyvet publikált, amely tartós hatást tett a hatalom és identitás viszonyának felfogására a csoportok közötti egyenlőtlenség esetén. A *Peau noire, masques blancs* (1956 – Fekete bőr, fehér maszkok) című könyvében Fanon hegeliánus elemzést ad feketék és fehér emberek viszonyáról a gyarmatokon. A könyv kertelés nélküli fájdalmas lélektani képet fest az alsóbbrendűség és megalázottság feketékre rákényszerített érzéséről, akiket fehér uraik arról győztek meg, hogy egyetlen remény van számukra, ha fehérré válnak – de akiknek a bőre *sosem válhat* fehérré. Az egyetlen menekvés, ha elrejtőznek a „bennszülött" maszkja mögé, viszolyogva, de engedelmeskednek uruk óhajának, miközben a maszk mögött egész idő alatt teljesen más életet élnek. Ez a könyv majdnem három évtizeddel megelőzte az antropológiában felmerülő hasonló problémákat. Árnyalt volt és rettenetes, és ez vezette Fanont, hogy *Les damnés de la terre* (1960 – A föld rabjai) című későbbi művében meghirdesse a feketék forradalmának szükségességét.

Vine Deloria lakota sziú professzor volt *Native American Studies* (őshonos amerikai tanulmányok) terén, teológus, jogász és aktivista, akinek sokat vitatott műve, a *Custer Died for your Sins* (1970 – Custer meghalt a bűneitekért) szenvedélyes támadás volt mindenfajta liberális és nem annyira liberális autoritás ellen, akik az őshonos észak-amerikaiakról és az ő nevükben beszéltek, és ezáltal hathatósan elejét vették annak, hogy ők maguk emeljenek szót saját magukért. Deloria nagyon haragudott a boasista antropológusokra, akiknek a relativizmusa örök egzotikusságra ítélte az őshonos amerikai indiánokat, és akadályozta őket abban, hogy egyenlővé váljanak a fehérekkel.

Mindezek és más, nem-antropológusok által írott könyvek ellenére (Ngũgĩ wa Thiong'o, kenyai szerző egy másik példa erre) az 1980-as évek posztkoloniális mozgalmát igazán hatékonyan egy palesztin származású amerikai társadalomtudós, Edward Said professzor indította el.

Orientalism (1978 – Orientalizmus) című könyve mérföldkő lett, nemcsak az eredetisége, hanem a hatása miatt is, mert olyan rengetegen olvasták. A könyvében Said azt állítja, hogy a „keletiek" ábrázolását a nyugati tudományosságban a rajongás és a viszolygás ambivalens érzései hatják át az „irracionális", „érzéki" és „titokzatos" Kelet iránt – egy olyan kétértelműség, amely a 19. századi kolonializmusra nyúlik vissza, de még sokkal messzebbre is visszavezethető (1. fejezet). Said azt mondta, hogy az európaiak számára „a Kelet" flexibilis hely, amely számos nagyon különböző valóságos társadalomból áll össze számukra, amelyek két kontinensen is átnyúlnak Marokkótól Japánig. Marxnak egy hírhedt megjegyzését idézve az ázsiaiakról, „mivel nem képesek önmagukat reprezentálni, képviselni kell őket", Said úgy vélte, hogy az ázsiaiakról készült nyugati tanulmányok, az antropológiai monográfiákat is beleértve, egy „esszencializált" – vagy „eldologiasított" – képet alakítottak ki az életmódjukról a „Mi" és „Ők" szimplifikáló és félrevezető dichotómiája alapján, ahol a Nyugat képviselte a tudományt és a racionalitást, a Kelet ennek a tagadását.

Said bírálatát, amely túlnyomórészt az ő saját szülőföldjének térségével (a Közel-Kelettel, Nyugat-Ázsiával és Észak-Afrikával) foglalkozó művekre fókuszált, elutasította a térség számos szakértő kutatója, akik úgy érezték, hogy Said komoly tudományos munkák hitelét ásta alá, és figyelmen kívül hagyta az orientalista kutatások sokszínűségét. Said érvelése mégis érzékenyen érintette az amúgy is egyre inkább önmarcangoló antropológus közösséget, és a kifogásai sokban fedték egymást a posztmodernekével. Said megkérdőjelezte „egész kultúrák" egyértelmű megjelenítését, ami szerinte általánosan jellemző volt az antropológiai kutatásra (bár Geertz munkásságát méltányolni látszott), és azt a nézetet hangoztatta, hogy a tudás mindig „pozicionált" (a megismert és a megismerő társadalmi pozíciójának függvénye). Mint a posztmodernizmusban, itt is az a meggyőződés jelent meg, hogy nincs olyan semleges pozíció, ahonnan semleges megállapításokat lehetne tenni másokról.

A Postcolonial Studies (posztkoloniális tanulmányok), amely az 1980-as évek vége felé jelent meg önálló tudományos diszciplínaként, ezekkel a témákkal foglalkozott, amelyeket Said, Fanon és mások vetettek fel, köztük két nagy hatású indiai származású teoretikus: az irodalomkritikus Gayatri Chakravorty Spivak és a kultúrateoretikus Homi K. Bhabha. Saidnál mindketten határozottabban posztmodernista beállítottságúak voltak,

de osztoztak aggályaiban a szóhoz nem jutókkal – analfabétákkal, nőkkel, alacsony kasztokkal, feketékkel – kapcsolatban, és abban is, hogy helyet biztosítottak nekik a nap alatt azzal, hogy dekonstruálják a fehér, nyugati, maszkulin tudományt.

A posztkoloniális látásmódnak elég ambivalens volt a fogadtatása az antropológiában. Egyfelől az antropológusok joggal érezhették úgy, hogy az ő diszciplínájuk éppenséggel az orientalizmus ellenszeréül szolgált, mivel ez volt az egyetlen nem-regionális tudományos diszciplína, amelynek mindig is Európán kívüli volt a fő fókusza. Nem az volt-e Malinowski és Boas óta az antropológia legfőbb törekvése, hogy együttérző értelmezéseket nyújtsanak Európán kívüli világfelfogásokról, és nem védelmezett-e számos jelentős antropológus – Morgantől és Boastól kezdve – kiszolgáltatott népeket őket pusztító, destruktív erőkkel szemben, sokszor a karrierjüket kockáztatva, komoly személyes árat is fizetve ezért? A válasz pozitív volt, és mégis – a szakmán belül és kívülről is – sokan egyetértettek abban, hogy az antropológusokban sokszor megvolt a gyámkodásra való hajlam, hogy képviseljenek másokat, akik képtelenek kiállni magukért, és hogy sok klasszikus elemzés holizmusa olyan képet sugallt a „Másikról", amely szerint az egyöntetűen passzív és változatlan, a tudományos kutatás esszencializált objektuma. Így aztán, bár Ardener nem említi Saidot, a modernista antropológia hanyatlásáról szóló cikke párhuzamba állítható Said orientalizmusával.

A következő években tovább folyt ez a vita. 1983-ban Jonathan Fabian holland antropológus kiadta *The Time and the Other* (Az idő és a Másik) című könyvét, amely azt állítja, hogy az antropológia hajlamos „befagyasztani" az általa leírt népeket az időben. 1990-ben Ronald Inden történész *Imagining India* (Ahogy Indiát elképzelik) című nagy hatású művében megállapítja, hogy milyen jelentős az orientalista kritika a Dél-Ázsia kutatás számára. Végül az *Occidentalism* című kötetben (Carrier 1995) számos antropológus és szociológus rámutat, hogy nemcsak a nyugatiak alkottak sztereotipizált képet „a Keletről", hanem „a Nyugat" sztereotipizált képe is elterjedt a világ többi részén.

A harmadik és negyedik világ egyes részein részben az orientalizmus kritikája következtében az antropológusok egyre népszerűtlenebbé váltak mind a nemzeti hatóságok, mind a helyi értelmiség körében. Úgy néztek rájuk, mint akik az egzotikumot hajhásszák, mint szellemi kalandorokra,

mint akik csak növelik a problémákat, ahelyett, hogy megoldanák azoknak a népeknek a számára, akik nap mint nap azért küzdenek, hogy a maguk módján lépjenek fel mint a globális közösség megbecsült tagjai.

Az antropológusok a legkülönbözőbb módokon reagáltak ezekre a bírálatokra. A leginkább maradandó hatást a diszciplínára valószínűleg az a hagyományos kulturális relativizmus tette, amely a boasiánusok által kifejtett formájában továbbra már nehezen fenntartható pozícióvá vált. Már nem tekinthető politikailag korrekt állásfoglalásnak az antropológusok részéről nyilvánosan azt képviselni, hogy ők pédául relativista alapállásból nem fogadják el az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát, ahogy az AAA (American Anthropological Association), az Amerikai Antropológusok Egyesülete tette. Továbbá a folytonos önkritika és a tanulmányozott népek szószólóival való, időnként súlyos konfrontációk miatt, amelyekre az 1980-as években többször sor került, az antropológusok figyelme egyre inkább a globális történelem átfogó folyamatai felé fordult. Az a szisztematikus és történeti megközelítés, amit az olyan antropológusok kedveltek, mint Wolf és Mintz, egyre relevánsabb lett számos fiatal tudós számára, miközben a szinkronikus, egyetlen társadalomra fókuszáló kutatást kezdték idejétmúltnak és morálisan kétségesnek tekinteni (9. fejezet). Végül az orientalizmusvita ösztönzően hatott az olyan törekvésekre, amelyek a speciális régiókkal foglalkozó antropológiai írások sajátos jellegét igyekeztek konceptualizálni. Így például 1990-ben Richard Fardon brit antropológus összeállított egy kötetet számos prominens szerző tanumányaiból, amelyek „a regionális tradíciók" gyarapodását és átalakulását vizsgálták „az etnográfiai írásokban". Bevezetésében Fardon (1990) rámutat, hogy az olyan tradíciók, amelyek tipikusan kapcsolnak össze egy etnográfiai régiót, sajátos analitikus érdeklődéssel (a csere Melanéziában, a rokonsági leszármazás tanulmányozása Afrikában, stb.), olyan tudományos prioritások kifejeződései, amelyeknek sokszor kevesebb közük van az ábrázolt régió empirikus körülményeihez, mint a magán az antropológián belül megszilárdult hierarchiákhoz. Ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy az ilyen hagyományok rendszerint az adott régiók terepmunkában való hosszú távú tanumányozásából nőttek ki, és ezért nem esetlegesek, hanem fontos felismeréseket tartalmaznak a helyi körülményekre vonatkozóan.

Bár legfőbb céljai bizonyíthatóan inkább voltak politikai, mint antropológiai jellegűek, az antropológia „kívülről jövő", posztkoloniális bírálata

jelentős átfedésben volt egy „reflexív fordulattal", amely magán a diszciplínán belül következett be az 1980-as években, különösen Amerikában. Tucatnyi könyv, amely ennek az évtizednek a második felében jelent meg, tekinthető úgy, mint ennek a mozgalomnak a megnyilvánulása. Most röviden szemügyre vesszük ezek üzenetét és hatásukat.

ÚJRAKEZDÉS VAGY VISSZATÉRÉS BOASHOZ?

Amit visszatekintve posztmodern mozgalomnak nevezhetünk az amerikai antropológiában, az tudósok egy egészen kis csoportjának a munkásságához kötődik. A csoport magvához tartozott a nem antropológus James Clifford, egy irodalomelméleti indíttatású antropológiatörténész, és olyan antropológusok, mint Stephen Tyler (aki az etnográfia felől állt be a posztmodernisták közé), George Marcus, Michael Fischer, Renato Rosaldo és Paul Rabinow. Ehhez a mozgalomhoz sorolható még Fabian, Richard Handler (Schneider tanítványa, aki a nacionalizmusdiskurzusokat kutatta), Lila Abu-Lughod (egy arabista) és Akhil Gupta, valamint James Ferguson, akik együtt írtak és szerkesztettek egy fontos kötetet a tér és a narratíva diszkurzív megkonstruálásáról az 1990-es években. Minden eltérés dacára (az etnográfia lehetőségeinek és korlátainak megítélésében például) ezek a tudósok és még mások is osztoztak számos aggályban. Kínosan érintette őket a klasszikus modernista antropológiában a jellegzetes eltárgyiasító „othering" (hogy a kutatás tárgyának „másságát" hangsúlyozzák), és keresték a módját annak, hogy ezt orvosolják, sokszor az „experimentális etnográfia" indítványozásával, amelyben az adatközlők egyenlő partnerekként vettek részt a tudás előállításában (Clifford–Marcus 1986), Marcus–Fischer 1986). Bírálták a kultúráknak Boas (és újabban Geertz) szellemében való mély történelmi gyökerekkel rendelkező integrált egészekként való felfogását. Foucault és az olyan kultúrmarxisták hatása alatt, mint Antonio Gramsci (1891–1937), ők is aggályosnak találták a reprezentációban és a sajátos írásmódban megnyilvánuló hatalmi dimenziót.

Az 1986-os év sok szempontból *annus mirabilis* volt ennek a mozgalomnak a számára, ekkor jelent meg két fontos könyv, és indult meg egy új folyóirat, amelyet Marcus szerkesztett – ifjonti arroganciával egyszerűen *Cultural Anthropology* címmel. Az egyik könyv Marcus és Fischer

Anthropology as Cultural Critique (Antropológia mint kultúrkritika) című műve volt, *An Experimental Moment in Human Sciences* (Kísérleti pillanat a humán tudományokban) alcímmel. Abból kiindulva, hogy az antropológiai diszciplína „reprezentációs válságban" szenved, számos imént említett problémát fejtettek ki, és hangsúlyozták a reflexivitás fontosságát (hogy az antropológus pozicionálja a tudását), valamint szélesebb körű szisztematikus megfontolásokat (hogy a világtörténelem és a világgazdaság értelmezését is bele kell foglalni az etnográfiai elemzésekbe). Azt állították, hogy a diszciplína legfőbb célja, hogy bekapcsolódjon az „otthoni" kultúra bírálatába, a megfelelő eszköz ehhez a *defamiliarizálás* – az idegenség érzésének kialakítása – azzal, hogy rámutatunk az olvasó saját világa és a távoli, „egzotikus" kultúrák közötti hasonlóságra. Szerintük az 1980-as évek különösen alkalmas korszak az antropológia abbeli ígéretének beváltására, hogy a kultúrkritika eszközévé váljon. A diszciplína dezorientált lett, a háború utáni széles körű konszenzus felbomlott az Atlanti-óceán mindkét partján, a posztkoloniális mozgalom bizonytalanságot idézett elő, a nagy elméletek elveszítették a vonzerejüket. Ebben a helyzetben az „experimentális etnográfiák" érdemben hozzá tudnak járulni a nyugati társadalom kritikus önvizsgálatához.

Az *Anthropology as Cultural Critique* (Az antropológia mint kultúrkritika), amely a folytonosságot hangsúlyozta az olyan antropológusok témáival, mint Mead, Sahlins éa Douglas, kevésbé volt radikális, mint a Clifford és Marcus szerkesztette *Writing Culture* (1986 – Kultúrát írni) című tanulmánykötet. Bár ez utóbbi kötetben volt egy tucatnyi, különböző tudósok írásaiból álló fejezet, akik változatos pozíciókat foglaltak el a posztmodern vitában, mégis úgy fogadták a könyvet, mint egyhangú támadást a kultúra uralkodó felfogása ellen. A kötet szerzői egyöntetűen elhatárolódtak a kultúra „integrált egészként" való értelmezésétől, megkérdőjelezték a „tudományos" antropológia retorikai eszköztárát, és a „dialogikus" módszer érdemeit hangsúlyozták (a fő ösztönzést ehhez Mihail Bahtyin orosz irodalomkritikustól merítették), illetve a történelmi kontextusba helyezést az antropológiai ábrázolás egyre problematikusabbá váló művelésében.

A nagy hatású *Writing Culture*-t követte két évvel később James Clifford *The Predicament of Culture* (A kultúra állapota) című könyve, amelyet úgy lehetne összefoglalni, mint egy terjedelmes és történelmileg meg-

alapozott érvelést az *esszencializmus*sal szemben. Ugyanabban az évben jelentetett meg Geertz egy vékony, elegáns könyvecskét *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Művek és életek: Az antropológus mint szerző) címmel. Ez híres antropológusokról szóló esszék gyűjteménye volt, amely az írásaik retorikai és irodalmi vonatkozásait tartotta szem előtt, és egy olyan előadássorozaton alapult, amely időben megelőzte a *Writing Culture* megjelenését. Ardener jóslata most igazolódni látszott az Atlanti-óceán másik felén: az antropológiai kutatásnak befellegzett, mivel már nem élő emberekkel foglalkozott, hanem szövegekkel, nem kultúrákkal, hanem az ábrázolásukkal. Persze ez a nézet sem volt teljesen helytálló. Soha nem végeztek még annyi terepmunkát, annyi különböző helyszínen, mint éppen az 1980-as években. De továbbra is tény maradt, hogy az évtized leghevesebben vitatott művei reflexív jellegű írások voltak, amelyek dekonstruálták az autoritást az etnográfiában, megkérdőjelezték annak morálisan igazolható voltát, hogy a „bennszülöttekről" adatokat vegyenek fel, és végső soron kikezdték az etnográfiai ábrázolás mint olyan érvényességét.

Az amerikai posztmodern antropológia nagyon erős szálakkal kötődött az irodalomtudományhoz. Ez is, az is a korabeli legújabb francia filozófiából merített ösztönzést, és a Geertz-féle hermeneutika nyomdokaiba lépő fiatal antropológusok eleve arra voltak beállítva, hogy a kultúrákat úgy szemléljék, mint szövegeket. A Geertzcel való szakításuk nagyrészt abban állt, hogy problematizálták az antropológus és az adatközlő közötti szubjektum–objektum viszonyt, és nem abban, hogy integrált egésznek („kulturális szövegnek") tekintik-e a kultúrákat. De ezek a problémák Geertztől sem álltak távol. Az integrált kultúrát egyszer egy poliphoz hasonlította, egy lazán koordinált, gyengén fejlett agyú élőlényhez, amely nem mindig tudja, hogy melyik karja mit csinál. A *Works and Lives*ban kifejezetten dekonstruálja a klasszikus antropológiai szövegeket mint fantáziadús, történelmileg beágyazott műveket. Valójában bizonyos távolságból szemlélve az amerikai posztmodern antropológia a boasizmus extrém formájára emlékeztet, nem valami teljesen új jelenség. Geertz itt a kulcsfigura. Bár a kulturális antropológia köré csoportosuló fiatalabb antropológusoknak ambivalens volt a viszonya Geertz hermeneutikájához, leginkább mégiscsak vele vitatkoztak. Volt valami folytonosság az ő antropológiafelfogása és a *Writing Culture*-ban meghirdetett radikális dekonstrukció között, de

Geertz maga úgy érezte, hogy a fiatalabb generáció túl messzire ment, és bevezette az „episztemológiai hipochondria" fogalmát ennek a túlzott önkritikának a jellemzésére, amely eleve meggátolja, hogy valaki jó etnográfiai munkát végezzen.

Sok antropológus egyetértett Geertzcel, vagy még rajta is túllépett a bírálatában. A szókimondóbb kritikusok közé tartozott Steven Sangren (1988), aki a *reflexive turn*ben, a reflexív fordulatban visszalépést látott az antropológia sajátos missziójához képest, és Jonathan Spencer (1989), aki azt állította, hogy az antropológiában inkább munkastílust kell látni, nem írásmódot. Marvin Harris számos állásfoglalásai egyikében alaposan kiosztotta (egyesek szerint voltaképpen parodizálta) a George Marcus-féléket, akik láthatólag azt szerették volna, hogy növekedjék az experimentális, perszonalizált és idioszinkretikus terepmunkák száma, amelyet képzetlen önjelölt szépírók és egotripet végző, velük született szófosásban szenvedő narcisztikusok folytatnak (Harris 1994: 64).

Ernest Gellner egy kis könyvben, amelyet a racionális tudomány védelmében írt a zárt világú fundamentalizmus és a zabolátlan posztmodern relativizmus két irányból jövő fenyegetése ellen, megrótta az amerikai posztmodernistákat, Cliffordot és Rabinowot választva fő célpontnak, slendrián gondolkodásuk, pontatlanul definiált fogalmaik, és végső soron amiatt, hogy jobban foglalkoztatják őket a saját értelmezéseik, mint a világ megismerése (Gellner 1992). Bár Gellner a posztmodernista mozgalom fontos előfutárát látta Geertzben, megjegyezte, hogy ő legalább mindig megpróbált „mondani valamiről valamit", Geertz saját szavaival élve. A „Mély Árok" elméletek (amelyekben szembe van állítva „Mi" és „Ők", „modern" és „primitív" stb.) bírálóival vitatkozva Gellner a saját álláspontját modernistának nevezte az Ardener-féle értelemben. Másutt a posztkolonializmussal szemben adott hangot a rosszallásának Gellner (1993) a tudományos igazságosság igényének aláásása, ideológia és analízis összemosása, és amiatt, hogy nem fogják fel, hogy „a hatalom és a kultúra problémája túl jelentős ahhoz, hogy átengedjük az irodalomkritikusoknak" (Gellner, 1993: 4). Gellner végül arra is célzott, hogy volt némi karrierista tényező is a posztmodernista mozgalomban, megjegyezve, hogy „*Sturm und Drang and Tenure* lehetne a jelszavuk" (Gellner 1992: 27). Bár ebben kétségtelenül lehet valami, ugyanezt el lehet persze mondani minden újító mozgalomról az antropológia történetében, a

Malinowski-Radcliffe-Brown-féle „funkcionalista forradalomtól" kezdve a Steward-féle evolucionista és a Barth-féle interakcionista „forradalmakon" keresztül egészen a nacionalizmustanulmányokon belül éppen Gellner által támogatott „forradalomig".

Azt is sokszor megjegyezték már, hogy az amerikai posztmodern antropológiát ihlető eszmék jelentős része Franciaországból eredt, és hogy az amerikaiak átfazonírozták a francia mestereket, hogy jobban illeszkedjenek az ő antropológiájukhoz, sokszor trivializálva ennek során a nézeteiket. Foucault az amerikaiak olvasatában a diskurzus teoretikusa lett, Derrida a relativizmus filozófusa. Ez megint csak helytálló lehet, de nem árt megfelelőképpen pozicionálni az amerikai antropológiát magát is. Boas németként a maga korában nagyon jól megértette, hogy az etnikai és a faji konfliktusoknak milyen potenciálja rejlik a nagy kiterjedésű, soknemzetiségű Egyesült Államokban, és az azóta történtek ebben őt igazolták. Clifford és Marcus olyan bárdolatlannak tűnhet, mint a McDonald's a kifinomult ízlésű párizsi intellektuelek számára, de a relativizmus, még a szélsőséges relativizmus is érthető alapállás lehetett egy olyan országban, amelyet megosztott az afro-amerikai rabszolgasággal, az őshonos amerikaiak elleni népirtással és a világ minden részéről jövő bevándorlással tarkított történelem.

Egyes bírálók kétségbe vonták, hogy a posztmodernizmus valóban annyira radikális elmozdulás lett volna az antropológiai tradíciótól, mint ahogyan állította magáról. Ez az érv azonban kétélű volt, és maguk a posztmodernisták is használták saját projektjük igazolására. Így például Kirsten Hastrup, Ardenernek egy dán tanítványa, akinek a munkája kérlelhetetlenül antipozitivista volt, és bizonyos szempontból az amerikai posztmodernizmus európai megfelelője, azt hangoztatta, hogy az antropológia *mindig is* posztmodern tudomány volt, attól kezdve, hogy elkezdte a Nyugatot szembesíteni más életvilágok képeivel (Hastrup 1995). Bár Hastrup talán eltúlozta a dolgot, tényleg vannak határozottan rokon vonások a posztmodernisták dekonstruktív törekvései és számos hasonló tendencia között az antropológia történetében. Vannak előzményei a posztmodernizmusnak az 1960-as évek racionalizmus-vitájában (6. fejezet) és a terepmunka 1970-es évekbeli forradalmasításában (7. fejezet), az etnográfiai módszer objektivitásának kétségbe vonása pedig bevett társasjáték volt az antropológusok körében a második világháború óta az Atlanti-óceánon innen és

túl. És folytonosság van mindenekfelett Boas partikularizmusával és a német romantikus tradícióval. Általában véve az amerikai antropológusok, akik ebbe a hagyományba illeszkedtek, fogékonyabbak voltak a posztmodernizmusra, mint európai kollégáik, akik az olyan megrögzött pozitivisták örökösei voltak, mint Radcliffe-Brown (Kuper 1996: 189). Annak, hogy Schneider dekonstruálta a rokonságkutatást, semmi köze nem volt a posztmodernizmushoz, inkább egy elkötelezett boasistának és a Parsons-féle szociológia életre szóló hívének műve volt. Művét később elismerően idézték Nagy-Britanniában is – a cseh-brit antropológus, Ladislav Holy a rokonságról írott tankönyvében (Holy 1996) –, de Holy hivatkozási pontja nem Boas, hanem az 1950-es, 60-as évek brit strukturális-funkcionalizmus-ellenes mozgalmának módszertani individualizmusa (5. fejezet). Ez a mozgalom sokszor tekinti magát a posztmodernizmus előfutárának. Amikor Barth az 1960-as évek közepén szétzúzta a társadalmi struktúra koncepcióját, és azt állította, hogy a stabil társadalmi formák individuális döntések összeadódásának önkéntelen eredői, ez bizonyos értelemben dekonstruktív érv volt, amely szoros párhuzamba állítható azzal, ahogy a posztmodernek dekonstruálták az integrált kulturális egészek Boas- és Geertz-féle koncepcióját.

Mindezzel együtt az antropológia posztmodern kritikája, feminista és posztkolonialista tudósok időnkénti támogatásával, valami újat képviselt, bár az eredetiségét sokszor eltúlozták ekkoriban. Az újdonsága, ami az antropológiát illeti, főleg az írásmódok reflexív hangsúlyozásában rejlett, egy semleges és nem pozicionált szerzői hang elutasításában, leginkább a reflexió alkalmazásában magára az antropológiára. A posztmodernizmus után az antropológia már nem tekinthette magát olyan kivételezett diskurzusnak, amely képes az objektív igazsághoz eljutni az általa tanulmányozott népekkel kapcsolatban.

MÁS NÉZŐPONTOK

A posztmodernizmus és a „reflexív fordulat" nem az egyetlen attrakció volt az 1980-as években. A legtöbb antropológus számára nagyrészt a szokásos ügymenet folyt, ahogy a diszciplína tovább növekedett és bomlott egyre szerteágazóbb, specializálódó alterületekre. A posztmodernizmus

– egy új és még kipróbálatlan irányzat – gyakran talált elfogulatlan fogadtatásra. Így például két antropológiaelméletről szóló mű bevezetőjében az ezredfordulón, Robert Layton (1997) és Alan Bernard (2000) részéről prominens helyet kap a posztmodernizmus, ugyanannyi oldal szöveggel, mint a strukturális funkcionalizmus vagy a strukturalizmus. Ugyanakkor mindkét szerző ügyel arra, hogy ne tegyen egyértelmű kijelentéseket az irányzat érdemeiről és az antropológiai diszciplínára tett maradandó hatásáról. A testes *Companion Encyclopedia of Anthropology* (Ingold 1994) alig is tesz említést erről a mozgalomról.

És mégis az 1980-as években és az 1990-es évek elején, tengeren innen és túl igen nagyszámú antropológusról állítható, hogy megérintette őket a posztmodernizmus, hogy rokonszenveznek némely nézetével, de belefoglalva ezeket egy bevett antropológiai elméletbe. Ezek többnyire olyan tudósok voltak, akik Gellnertől és Harristől eltérően érzékelték, hogy a diszciplínájuk értelmezői tevékenység, amelynek a tartós igazságra vonatkozó célkitűzései legalábbis vitathatóak. A legnyilvánvalóbb példája ennek Victor Turner, akinek performanszelmélete sok antropológust ösztönzött a rítusok és kapcsolódó jelenségek tanulmányozására (Turner–Bruner 1986). Egy másik példa a Melanézia-specialista Roger Keesing, aki 1993-as korai halálát megelőző utolsó tudományos publikációiban azt hangoztatta, hogy a kultúra klasszikus felfogása téves. Azt állította, hogy az „ő népének", a kwaióknak nincsen homogén, többé-kevésbé stabil kultúrájuk, és hogy a saját kultúrájukra vonatkozó elképzeléseik egyrészt átpolitizáltak, másrészt a róluk szóló etnográfiai beszámolóktól befolyásoltak. A Judith Okely és Helen Calloway szerkesztésében megjelent *Anthropology and Autobiography* (1992 – Antropológia és önéletrajz) című kötet is párhuzamba állítható a *Writing Culture* csoportéval. Hasonló aggályokat fogalmaz meg, de nem annyira a szövegekre koncentrál, inkább az 1970-es évek reflexív terepmunkásaira. Ez utóbbi tudósok a brit antropológián belül az Evans-Pritchard kései munkásságával megkezdődött antipozitivista, hermeneutikus trend örökösei voltak. Befelé fordították a hermeneutika eszközeit, az antropológia felé, hogy kritikusan szemléljék az ismeretszerzés és a személyes tapasztalat metszéspontját. Ahogy Keesing esetében, ezeknek a szerzőknek a megfontolásai is az amerikai posztmodernistáktól függetlenül fogalmazódtak meg. Okey pédául, hogy csak egyet mondjunk, már az 1970-es évek közepén metsző bírálatát adta a „szcientizmusnak"

az antropológián belül (Okey 1975). Egy másik érdemtelenül figyelmen kívül hagyott mű ebből a fajtából Robert Ulin amerikai antropológus mesteri, de keveset forgatott kötete a kulturális fordításról és a racionalitásról: *Understanding Cultures* (1984 – Kultúrákat megérteni). A könyv a *Cultural Anthropology* csoport aggályaival párhuzamos problémákat tárgyal, de a posztmodernizmus elfogadása helyett Hans-Georg Gadamer német filozófus hatására historizáló hermeneutikus módszert alkalmaz (szemben Geertz inkább ahistorikus hermeneutikájával).

Az egyik legjelentősebb antropológus, akit befolyásolt a dekonstrukció módszere, Marilyn Strathern volt. A manchesteri Melanézia-specialista az 1990-es években Gellner professzúráját vette át Cambridge-ben. Strathern számos nagy hatású könyvet publikált az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején. Fő művében – *The Gender of the Gift* (1988 – Az ajándék neme) – a személyiség és a csere fogalmát vizsgálta Melanéziában, és azt állította, hogy a melanéz kultúrát félreértették az európaiak, a saját fogalmaikat és előítéleteiket vetítve ki rá. Egy általánosabb szinten Strathern azt állapította meg, hogy a csere és az identitás klasszikus elméletei kifogásolhatók, mivel a gender-szempontot nem vették figyelembe. Van-e értelme, teszi fel a kérdést, azt mondani, hogy a tárgyak cseréje két „személy" között megy végbe, vagy hogy egy „személynek" van egy bizonyos identitása, hogy ezeknek a „személyeknek" *mindig* van nemük? Ez a kritika a feminista nézőpontokat hozta be számos alapvető antropológiaelméleti vita centrumába, és ezzel nagyban megnövelte ennek a nézőpontnak a legitimitását a diszciplínán belül. Később, az *After Nature* (1992 – A természet után) című művében Strathern összehasonlítást végzett a személyiséget, a társadalmat és a rokonságot definiáló fogalmak között Melanéziában és Angliában, egy olyan gondolatmenetet állítva fel, amely egyszerre foglalkozik egy lényeges témával (új, reproduktív technológiák) és az antropológiai és a bennszülött fogalmak egymáshoz való (reflexív) viszonyával.

Strathern olyan posztmodern megközelítést képvisel, amely hosszú távon talán fontosabb, mint az amerikai posztmodernisták programatikus műve. Ugyanez mondható el egy amerikai Melanézia-kutató, Roy Wagner valamelyest hasonló projektjéről, aki 1975-ben publikálta *The Invention of Culture* (A kultúra feltalálása) című írását, egy nagy hatású elméleti tanulmányt, amely megelőlegezte a posztmodernizmus néhány centrális

témáját. Wagner itt azt állította, hogy a kultúrák szimbolikus konstrukciók, a változásra, újításra és reflexióra való belső képességgel. 1986-ban folytatta ezeknek a témáknak a kidolgozását a *Symbols that Stand for Themselves* (Magukban megálló szimbólumok) című művében, amely komplex beszámoló a szimbolikus átalakulásról és folytonosságról,i kombinálva Lévi-Strauss szigorú elemzését a posztmodern emlékeztető, reflexív és processzuális, folyamatban szemlélő perspektívájával.

Wagner annak a számos szerzőnek az egyike volt az 1980-as években, akik vizsgálni kezdték az Edmund Husserl német filozófus által elindított irányzat, a *fenomenológia* mint módszer alkalmazásának *visszahatását* az antropológiai elemzésre. Egy ilyen megközelítés korai indítványozója volt Tim Ingold, brit antropológus is, aki korábban az ökológiai alkalmazkodással foglalkozott, és 1986-ban egy nagy elméleti és történeti munkát adott közre *Evolution and Social Life* (Evolúció és társasélet) címmel, amelyben kidolgozott egy keretet az emberiség tanulmányozására a maga társadalmi, kulturális, biológiai és ökológiai dimenzióiban, anélkül hogy egyik dimenziót a másikra redukálná. Ez a könyv legalább két vonatkozásban hasonló az amerikai posztmodernisták projektjéhez. Először is Ingold bejelenti, hogy szükség van „a társadalmi és evolucionista elméletalkotás száz éve alatt lerakódott konceptuális hordalék egy részének tisztázására", másodszor azt hangsúlyozza, hogy „nem hagyhatjuk továbbra is abba az illúzióba ringatni magunkat, hogy, mint az istenek, felette állunk a világnak" (1986: 376). Ez utóbbi attitűd világosan idéz meg olyan eszméket, amelyeket olyan jelentős fenomenológusok vetettek fel, mint Martin Heidegger (1889–1976) és Maurice Merleau-Ponty (1908–1961). Ezekhez a filozófusokhoz hasonlóan (akik más alapon utasították el a szubjektum–objektum dichotómiát, mint a posztmodernisták) Ingold azt állítja, hogy az emberek bensőleg kötődnek ahhoz a nem-emberi világhoz, amelyet belaknak. Az ő megoldása a szubjektum–objektum paradoxonra tehát ezért majdnem épp az ellentéte az amerikaiakénak. Elutasítja a posztmodernizmust mint intellektuális kívülállást, helyette inkább azt javasolja, hogy az antropológiát hozzuk közelebb az „élettel foglalkozó tudományokhoz" (mint a biológia) – ami éppen az ellentéte annak, mint amikor a kultúrákat irodalmi szövegekként kezeljük.

Ingold elmozdulása a biológia felé párhuzamba állítható sok más antropológuséval, akik nagyon különböző perspektívákból próbáltak kapcsolódásokat kialakítani az antropológia és a természettudományok között az 1990-es években. Visszatérünk még erre a trendre a gondolkodás fejlődésében, itt még két kapcsolódó mozgalomra szükséges rámutatnunk, amelyek már az 1980-as években tetőztek.

Az 1970-es években a nyugati országok tetemesen megnövelték költségvetésükben a harmadik világnak folyósított fejlesztési segélyekre fordított kiadásokat. A segély-lobbi fontos erő lett, amellyel számolni kellett a globális politikában, és az antropológusokat egyre inkább bevonták a segélyprogramok megtervezésébe, kivitelezésébe és értékelésébe. Az UNESCO, az Egészségügyi Világszervezet, a Világbank, az Európai Unió és más nemzetközi szervezetek a segélyekhez kötődő munkába bekapcsolódó civil szervezetek széles skáláján keresztül, a fejlesztési segélyezésre ez idő tájt alakult különböző nemzeti minisztériumok révén egyre nagyobb igény támadt az antropológusok gyakorlati szakértelmére. Kezdettől fogva az volt a probléma, hogy hogyan lehet olyan helyeket találni, ahol értelmesen lehet alkalmazni az antropológiai tudást. A szervezetekben sokszor a „keményebb" szakmák képviselői domináltak, közgazdászok, jogászok, mérnökök, akik szeptikusan viszonyultak az olyan fogalmakhoz, mint „kultúra" és „identitás". Az antropológusok mégis nyomot hagytak egy sor területen. Ezt tanúsítja a parasztságkutatás és a gazdaságantropológia iránti megnövekedett érdeklődés az 1970-es években, és az évek során, ahogy a fejlesztési segélyek praktikus problémái egyre inkább megmutatkoztak, kezdték egyre inkább számításba venni az antropológiai szempontokat is. Ezt a sikert nem kell eltúlozni (a technokrata, gazdasági és politikai érdekek még mindig dominálnak a segélyezések terén), de észre kell venni, hogy számos kulcsfontosságú antropológiai szempont széles körű elfogadásra talált. Az antropológusok az elsők között voltak, akik keresztülvitték a segélyezési munkának a kisebb léptékű projektek, a nők (mint a háztartások stabil magja számos szegénység sújtotta térségben) és az ökológiai tudatosság felé fordítását – ezek olyan szempontok, amelyek széles körben elfogadottak elméletben, de a gyakorlatban nem mindig. Más szempontok érvényesülésének sorsa kétségesebb volt, és a hiba nem csupán a segélyezési ügynökségekben keresendő. 1973-ban Keith Hart bevezette az *informális szektor* fogalmát, olyan gazdasági tevékenységek jelölésére, amelyek kijátsszák a tervezők és a statisztikusok figyelmét: piaci cserék könyvelés, számlák és nyugták nélkül, barteren és kölcsönös cserén alapuló szolgálta-

tások, csempészet, illegális bevándorlók által végzett feketemunka, drogkereskedelem és prostitúció – a skála széles, és az érték csillagászati. Az ilyen tevékenységek sokszor életbevágóan fontosak a szegénység sújtotta városi régiókban, különösen délen. Hart úgy látta, hogy az antropológusok az egyetlen kategória a „szakértők" között, akik képesek volnának megyőzően feltárni és leírni ezt az informális szektort. Ebben igaza lehet, de az informális szektorra vonatkozó szaktudás inkább csökkent, mint nőtt a cikke megjelenése óta eltelt négy évtized során a gazdaságantropológia iránti érdeklődés általános visszaszorulása következtében.

Az egyik olyan terület, ahol az antropológusok a legsikeresebben hoztak létre szövetségeket a domináns segélyező szakmákkal, az az egészségügy és a táplálkozás területe. Az 1980-as években, amikor sok antropológus kiábrándult a segélyező munkából, és a *post-development* fogalma kezdett elterjedni (Ferguson 1990), az orvosi antropológia indult növekedésnek olyannyira, hogy a diszciplína legdinamikusabban fejlődő szakágazata lett. Az orvosi antropológia gyökerei Audrey Richards 1930-as évekbeli úttörő munkásságára nyúlnak vissza, és egy sor elhivatott szakember erőfeszítéseire, akik a nyomdokaiba léptek, és a következő pár évtizedben tovább bővítették ezt az érdeklődési kört. Az egyik példa erre Ronald Frankenberg (1929–2015), aki Gluckman tanítványa volt. Frankenberg Közép-Afrikában és Angliában végzett terepmunkát (ahol egyebek között a futballról is írt), és később sokat publikált az egészség és a gyógyítás kérdéseiről (Frankenberg 1980). Konzultánsként működött számos segélyprogramban, és úttörő elméleti munkát végzett olyan témákban, mint az időfelfogás az orvosi gyakorlatban és a pszichiátria gyerek-fogalma. Az 1980-as években a fenomenológia felé hajlott, és a posztmodern mozgalom egyes részei felé, különösen régi kollégája és barátja, Victor Turner performanszról szóló munkája hatott rá, és Frankenberg érdeklődését a rítusok használata felé fordította a (tradicionális és modern) gyógyításban. Frankenberg példája azt mutatja, hogy a „dekonstruktivizmus" hogyan használható „konstruktív" módon. A betegség és a mentális egészség fogalmainak esszencializálására vonatkozó bírálata az orvostudományban sokakat inspirált arra, hogy fontolóra vegyék az ilyen fogalmakat generáló társadalmi folyamatok szerepét.

Általánosságban azt lehet mondani, hogy az orvosi antropológusok hozzájárulnak a sztenderd orvoslás társadalmi kontextusának megértéséhez. A terhes nők rendszeres orvosi vizsgálatát szorgalmazó program hatékonyságát például jelentősen fokozhatja, ha ismerjük a nők felfogását a tulajdonról, munkaidő-beosztásukat, a tekintélyi struktúrákat a háztartásaikon belül, rokoni kötelezettségeiket, elképzeléseiket arról, hogy a betegség hogyan jut kifejezésre, és ez mit jelent. Számos orvosi antropológus maga is orvos vagy pszichiáter, ami magas szintű professzionalizmust kölcsönöz nekik, és növeli a legitimációjukat az orvosi szakmán belül is.

Az Egyesült Államokban, ahol az orvosi antropológia jelentősen megerősödött az 1980-as, 90-es években, az egyik legnagyobb hatású képviselője Nancy Scheper-Hughes volt a Berkeley Egyetemen. Scheper-Hughes Hortense Powdermaker tanítványa volt (7. fejezet) és polgárjogi aktivista. Pszichológiai antropológiai és gender vonatkozású egészségügyi témákban kutatott Írországban és Brazíliában (Scheper-Hughes 1979, 1992), és jelenleg az erőszak és a demokrácia témáit vizsgálja Dél-Afrikában. 1987-ben Margaret Lockkal írtak egy programadó cikket: *„The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology"* (Az értelmes test: bevezetés minden eljövendő orvosantropológiai munkához), amely felvázolta a tennivalókat ezen a téren az alkalmazott és az elméleti kutatás számára a jövőben. Egy interjúban a következő szavakkal jellemezte brazíliai terepmunkáját:

> (...) [A] magas csecsemőhalandóságra vonatkozó kérdéssel indítottam. Mit jelentett ez a nők számára, akiknek négy vagy öt, időnként tizenegy halálesettel kellett szembenézniük egymás után? Hogyan érintette ez az anyaságról alkotott felfogásukat? Mit jelentett ez nekik az optimizmus és a reménykedés érzését tekintve? És mit jelentett ez az életben maradt gyerekeknek? Hogyan nevelték őket, ha egyszer adva volt az a hely, amelyet ki kellett tölteniük mindazok után a gyerekek után, akik előttük meghaltak? (...) Úgy döntöttem, hogy utánajárok ezeknek a haláleseteknek (...). Interjúkat készítettem majdnem száz nővel, rávettem őket, hogy tárják fel nekem a kontextust minden gyerekük halála körül, és hogy mit gondoltak, mi lehetett a halál oka. De gyerekeket is megintervjúvolhattam, mert Északkelet-Brazíliában a gyerekek temetik el a halottakat, és ők alkotják a körmenetet. Ők vajon mit gondolnak a halálról? (Scheper-Hughes 2000)

Egy harmadik példa erről az alterületről Arthur Kleinman, az orvosantropológia professzora a Harvard Egyetem tekintélyes Global Health and Social Medicine tanszékén, aki széles körű tevékenységet folytatott a kultúraközi pszichiátria területén, különösen Kínában (Kleinman 1980, Kleinman–Good 1985). Kleinman konzultánsként is sokféle munkában vett részt, az elmúlt években a World Mental Health Project vezetője volt, ez egy igen nagy léptékű konzultációs projekt, amelyet a Carnegie és a Rockefeller alapítvány támogat, és az ENSZ égisze alatt szerveződik. Kleinman egyik úttörő kezdeményezője volt a „social suffering" tanulmányozásának, amely „a háború, éhínség, válság, betegség, kínzás" következményeit vizsgálja – olyan emberi problémák egész gyűjteményét, amelyeket politikai, gazdasági és intézményes hatalom okoz az embereknek (Kleinman et al. 1977).

Ahogy a fent említett kutatások sokasága jelzi, az orvos-antropológusok egyáltalán nem korlátozódnak az alkalmazott kutatásokra. Az antropológia és a természettudományok közötti legújabb *újraközeledés*sel a test-orientált elméletek, és a fenomenológia iránti növekvő érdeklődéssel az orvos-antropológusok nagyon jelentős mértékben hozzájárultak az alapkutatásokhoz számtalan téren az 1990-es években. Ahogy Marilyn Strathern kapcsán fentebb megjegyeztük, az antropológia alapvető elméleti diskurzusaiban való ilyen mérvű részvétel azt jelenti, hogy egy alterület (feminista vagy orvosi antropológia) komoly érettségi szintet ért el, és többé nem csupán marginális „speciális érdeklődési terület" a diszciplínán belül.

Végül röviden áttekintünk még egy harmadik fontos kutatási területet, amely az 1980-as években került előtérbe, nevezetesen a *nacionalizmus* kutatását. Az orvosi antropológiához hasonlóan, bár nagyon eltérő okokból, a nacionalizmuskutatás kevésbé volt kitéve a posztmodern episztemológiai bírálatoknak, mint az antropológia sok más területe. Ez a kutatás nem tételezte „diszkrét, homogén kultúrák" létét egy időtlen „etnográfiai jelenben". Inkább a modernitásnak egy partikuláris vonását tárta fel, amelynek nevében ilyen kultúrák létezését állították, legalább részben stratégiai okokból, politikai és kulturális elitek. Mint láttuk, a kultúra fogalmának ugyanott keresendők a történeti gyökerei (a Herder-féle romantikában), mint a politikai nacionalizmusnak, és az antropológusoknak, akik a nacionalista ideológiákat igyekeztek dekonstruálni, sok szempontból egy irány-

ba mutattak az érdekeik a kultúra-fogalom posztmodern dekonstruálóinak érdekeivel. Bár orientációjukban empiristák és komparatisták is voltak, és ezáltal ki lehettek volna téve posztmodern támadásnak, a nacionalizmuskutatást ez nagyjából elkerülte: nem voltak sem esszencialisták (dekonstruálták az őshonos esszencializmusokat), sem történetietlenek (kutatásuk tárgyát rendesen elhelyezték a történelemben), sem neokolonialisták (a nacionalizmus nagyobb szabású kutatásai közül soknak a fókusza éppenséggel a nyugati társadalmakra irányult). Továbbá, mivel nacionalista motiváltságú politikai konfliktusok világszerte terjedtek az 1990-es években, a nacionalizmus antropológiai kutatása egyre relevánsabbnak tűnt. És a számos nacionalista mozgalomban megnyilvánuló szélsőséges erőszak egyes nacionalizmuskutatókat az erőszak következményeinek vizsgálatához vezetett (mint az orvosi antropológiában: lásd Malkki 1995), és a hatalom kutatásához (mint a politikai antropológiában: lásd Kapferer 1988).

A nacionalizmuskutatás interdiszciplináris felvirágzását az 1980-as években három ugyanabban az évben megjelent könyv inspirálta. Az első ezek közül Gellner *Nations and Nationalisms* (1983 – Nemzetek és nacionalizmusok), amelyben az a fő állítás, hogy a nacionalizmus funkcionális, kohézív ideológia az egyébként fragmentált és elidegenítő modern világban. A második a történész Benedict Anderson *Imagined Communities* (1983 – Elképzelt közösségek) című könyve, amely a nacionalizmus szimbolikus vonásaira koncentrál, olyan jelenségekhez hasonlítva azt, mint a rokonság és a vallás. A harmadik Eric Hobsbawm és Terence Ranger történészek közösen szerkesztett *The Invention of Tradition* (1983 – Kitalált hagyomány) című kötete, amely azt mutatta meg, hogy számos állítólagosan „ősi tradíciót" valójában a gyarmatosító vagy más elitek találtak ki, hogy kohéziót hozzanak létre ott, ahol az egyébként hiányozna. Sokszor ezektől a könyvektől inspirálva a nacionalizmusról folytatott antropológiai kutatás Ardenernek azt a nézetét látszott igazolni, hogy a modernizmus „egy majdnem pontosan datálható időszakot fog át a szociálantropológiában 1920 és 1975 között" (Ardener 1989 [1985]: 197). A nacionalizmus és általánosabban az identitáspolitika kutatását úgy tekintették, mint a posztmodern antropológia egyik formáját. A nacionalizmusról készült markáns monográfiák, mint Bruce Kupferertől a *Legends of People, Myths of State* (1988 – Népi legendák, állammítoszok), az antropológia klasszikus témáit – a mítosz jelentése, a társadalmi összetartás problémája, a szimbólumok

ereje – kombinálta egy olyan törekvéssel, hogy számot vessen a mai identitáspolitikákkal, ezek erőszakos képzeletvilágával és gyakran erőszakos gyakorlatával, ellenségkép-kreálásával és az államhoz való viszonyával. Itt megint azt láthatjuk, hogy egy alterület a diszciplínán belül viszonylag marginális pozícióból elmozdul a fősodor felé.

Bár a posztmodernizmusról folyó viták sok főcímben szerepeltek az 1980-as években, legmaradandóbb teljesítményei talán mégis a posztmodern mozgalom perifériáján keresendők (ahogy Derrida mondaná), nem pedig a legprominensebb szószólói körében. A csere és identitás kutatása, a fenomenológia által inspirált kutatások, az orvoslás és a nacionalizmus kutatása, mind ebben az évtizedben került előtérbe, és mélyrehatóan befolyásolta az antropológiát az 1990-es években és az új évezredben.

9. Globális hálózatok

Kellő történelmi távolság hiányában nem lehet megfelelő áttekintést adni az elmúlt évtizedekről, sem az általános kulturális légkörről, sem ezen belül az antropológia sajátos vállalkozásáról. Mindazonáltal nyilvánvaló, hogy az 1980-as évek néhány trendje megszilárdult az ezredforduló közeledtével és azt követően. A bizonytalanság vagy az ambivalencia a szellemi élet tartós jellemzője (egyesek szerint modorossága) lett, a humán és a társadalomtudományok terén mindenképpen, ugyanakkor olyan tendenciák is feljövőben voltak, amelyek egy inkább pozitivista szemléletet képviseltek, és kevésbé egyöntetű válaszokat kerestek az antropológia örök kérdéseire. Itt különösen a szociobiológiára és a nyomdokaiba lépő evolúciós pszichológiára gondolunk, de a nagy elmélet is felbukkant újra a kognitív tudomány formájában. Mindazonáltal Henriette Moore, az ezredforduló egyik legnagyobb hatású antropológusa (aki 2008-ban megkapta Cambridge-ben a William Wyse professzúrát – amelyet előtte Marilyn Strathern töltött be, őelőtte pedig Gellner, Good, Meyer Fortes, őelőtte pedig a nagy pre-malinowskiánus etnográfus, John Henry Hutton, őelőtte meg a diffuzionista és nyelvész Thomas Hudson) ezzel a mondattal kezdte *Anthropological Theory Today* (Antropológiaelmélet napjainkban) című kötete bevezetőjét: „Nagy a kísértés, hogy egy ilyen kötetet azzal a kijelentéssel kezdjünk, hogy nincs is olyan, hogy antropológiaelmélet" (Moore, 1999: 1). Azzal folytatja, hogy megjegyzi, hogy az 1970-es, 80-as évek kritikai projektjei az 1990-es évekre ahhoz vezettek, hogy széles körben mindenki visszahúzódott a teória művelésétől, és bizonyos esetekben még az antropológia mint olyan művelésétől is. Ezek után leszögezi, hogy többé már nincs (ha ugyan volt valaha) egyetlen antropológia, és hogy az elmélet státusa egyre inkább kérdésessé válik. „A teória most kritikai stratégiák változatos készlete, amely magában foglalja saját helyük, pozícióik és érdeklődési irányaik bírálatát is, tehát rendkívül reflexív" (1999: 9).

Ebből és más arra irányuló hasonló kísérletekből, hogy széles körű áttekintést nyújtsanak a mai antropológiáról, az a benyomásunk alakulhat ki, hogy ez a diszciplína reménytelenül fragmentált és mélységesen irányt vesztett. Ez a nézet számos okból komolyan félrevezető. Először is: gyakorló antropológusok nemigen érzik úgy, mintha az ő tudományterületüket dekonstruálták volna. Ez azért van így, mert rendszerint egy speciális területen dolgoznak, amely világosan körvonalazott, és továbbra is olyan kutatási kérdéseket vet fel, amelyekkel foglalkozni lehet a meglevő módszerekel. Ez másfelől azt is jelenti, hogy az antropológia mint generalizáló diszciplína talán tényleg hanyatlóban van. Már az 1960-as évek végére túl szerteágazóvá vált ahhoz, hogy egyetlen ember képes legyen teljes egészében áttekinteni.

Másodszor tisztán mennyiségi szempontból az antropológia rendkívül sikeres volt az elmúlt évtizedekben. A publikációk és konferenciák száma rettentően megnövekedett, az antropológiai angazsáltság az alkalmazott kutatásban sosem volt még ennyire elterjedt, és számos országban igen népszerű szak lett az antropológia az egyetemeken a diákság körében az ezredfordulóra. Van értelme antropológiát tanulni a mai sok szállal összefonódó világban, amelyben az utazás, az elektronikus kommunikáció és a migráció közel hozott egymáshoz különböző kulturális hátterű embereket, jobban, mint azelőtt bármikor.

Harmadszor a tudományos és alkalmazott antropológia többé-kevésbé „modern" változataiban eredeti származási országaiból, Angliából, Franciaországból és Amerikából kiterjedt a világ legtöbb, ha nem éppen az összes országára. Ez az elterjedés nem mindig volt könnyű, és a modern „szociologizáló" antropológusok sok esetben még mindig ostromlott kisebbséget képeznek, akiknek nemegyszer nyíltan rasszista felhangokkal cifrázott, tradicionalistább konszenzussal kell szembenézniük. Létezik valamilyen globális antropológusi identitás, amelyhez viták és csatározások közepette ugyan, de lojálisak ma az antropológusok.

Negyedszer, és részben ennek eredményeképpen, az antropológia fél évszázaddal Margaret Mead fénykorát követően ismét nagy érdeklődésre tarthat számot világszerte, és az antropológiai kulcsfogalmak és szemléletmódok utat találtak a globális nyilvánossághoz. Ez sehol sem látszik jobban, mint éppen a kultúra fogalma kapcsán. Széles körű, egyre növekvő globális tudatosság figyelhető meg a politikai stratégák, üzletemberek, újságírók, politikusok körében, tudományos körökben és a közvéleményben arra vonatkozólag, hogy a kultúra és a kulturális különbségek *fontos* dolgok, és az antropológusok képesek lehetnek arra, hogy megmagyarázzák nekünk, *miért* fontosak ezek a különbségek, mik a gyakorlati konzekvenciáik. Az antropológusoknak napjainkban az antropológiai gondolkodás több nemzedéknyi örökségével kell sáfárkodniuk, felelősséggel tartoznak érte a nagyközönségnek. Amint globális terminussá válik a kultúra, az antropológusnak kötelessége, hogy kövesse és kontrollálja ennek a fogalomnak a használatát, és bírálja a vele való visszaélést. A manhattani ikertornyok terrorista lerombolását követő évtizedben az olyan „kulturális" tényezőkre való megszállott fókuszálás során, mint a vallás, az etnicitás és a migráció, ez kiváltképpen igaz. Az állam időnként igyekszik igénybe venni az antropológusok szolgálatait, és nem csupán olyan viszonylag vitán felül álló kontextusban, mint a társadalomfejlesztés (development) vagy a migráció. Az iraki és az afganisztáni háborúk idején antropológusokat „építettek be" az amerikai hadseregbe, hogy segítsék a kommunikációt és az alapvető kulturális szót értést, és ez heves vitákhoz vezetett az antropológusok körében a 2000-es évek elején.

Vannak nyilvánvaló okai annak, miért van az antropológiának ma továbbra is relevanciája. Éppen úgy, ahogy az 1970-es években a marxi szociológia kulcsot adott az osztály- és genderalapú elnyomás témáinak megértéséhez, az antropológia a kultúra sokféleségét segít megérteni egy olyan korban, amikor a multikulturalizmus, az identitáspolitika, az etnikai diszkrimináció és a nacionalista háborúk a politikusok, az alulról szerveződő mozgalmak, civil szervezetek és a média érdeklődésének homlokterében állnak a világon mindenütt.

ÚTBAN EGY ÚJ NEMZETKÖZI ANTROPOLÓGIA FELÉ?

Napjainkban körbepillantva azt állapíthatjuk meg, hogy az antropológia demográfiája sokkal komplexebbé vált, bár az antropológia nagyobb és sokszínűbb maradt Amerikában, mint bárhol másutt. A 21. század elején az Amerikai Antropológiai Egyesületnek (AAA) mintegy 10 000 tagja volt, a brit Szociálantropológiai Egyesület (ASA) tagsága ennek egy

tizedét sem tette ki, és a Szociálantropológusok Európai Egyesületének (AESA) kereken 2000 tagja volt. A brazil, a japán antropológiai egyesületek egyenként mintegy 2000 tagot számláltak, míg az orosz, indiai és mexikói egyesületeknek együtt volt összesen 3000 tagja. Más szervezetek százai működtek mindenfelé szerte a világban, némelyek olyan alterületekre specializálódtak, amelyek jelentősége könyvünk témája szempontjából elhanyagolható. Mindent egybevetve mintegy 25 000 antropológus működhet ma a világon. Ez elég imponáló számnak tűnhet, ha tekintetbe vesszük, milyen elenyésző méretű volt az antropológusok közössége alig egy évszázaddal ezelőtt, és az is valóban. A kép mégsem annyira rózsás, mint amilyennek látszik. Az egyre szűkösebb pénzügyi feltételek számos egyetemen az utóbbi években a programok korlátozásához és az oktatás redukálásához vezettek még a tekintélyesebb egyetemeken is, a kevésbé nagylelkűen támogatott intézetek helyzete pedig sokszor egyenesen kritikus. Ezek globális problémák, de az észrevehető visszaesés az Egyesült Államokban és Nagy-Britanniában különös aggodalomra ad okot, mivel itt található a források (technikai eszközök, könyvtárak, múzeumok, folyóiratok, könyvkiadók, kutatási pénzek) túlnyomó része, amelyeknek függvénye a tudományos közösség az egész világon.

A ma megnyilvánuló számos nemzeti tradíció némelyike a 19. századra nyúlik vissza (mint Oroszország, Olaszország, India esetében), egy nagyobb csoportja a két háború közötti időszakra datálható (Kína, Brazília, Mexikó), egy harmadik hullám az 1970-es és 1990-es években indult el. Elég sokan voltak kénytelenek hosszabb vagy rövidebb pálya-megszakítást elszenvedni a politikai körülmények miatt (elsősorban Oroszországban és Kínában, de számos latin-amerikai országban is), ahol a kutatást leállították vagy komolyan korlátozták a különböző diktatúrák alatt.

Az angol nyelv dominanciája a tudományos diskurzusban, ami a második világháború utáni években alakult ki, tovább erősödött az 1990-es és 2000-es években. Az angol nyelv lingua francát biztosít a globális antropológusközösségnek, de elfedi azt a körülményt, hogy az antropológiát az angol nyelvterületen kívül eső világban nem tanítják, vitatják vagy publikálják angolul, és hogy az angol nyelvtudás még az olyan országokban sem szükséges a tudományos vitákban való részvételhez, mint Norvégia. Brazíliában legalább kétszer annyi a gyakorló antropológus, mint Angliában, de néhány kivételt leszámítva a publikációikat nem ismerik azok, akik nem

olvasnak portugálul (Peirano 2008, Ribeiro–Escobar 2006). Ehhez hasonlóan nagy mennyiségű antropológiai és etnográfiai irodalom van feljövőben spanyol, orosz és japán nyelven, illetve a helyi nyelveken a világ legtöbb más országában is. A német antropológiai egyesület közel 600 tagja főleg németül ír és publikál. A baj nemcsak a nyelvvel függ össze. Létezik hivatalos angol nyelvű antropológiai irodalom Indiában, amelyet alig ismernek a specialisták körein kívül. Ennek az egyik oka az, hogy sok indiai antropológus helyi, alkalmazott témákkal foglalkozik, amelyeknek nincs számba vehető közönsége Indián kívül. Egy másik oka, hogy a globális kutatási témákat általában a vezető nyugati országokban jelölik ki, és ezek esetleg nem illenek bele az indiai kutatások kialakult prioritásai közé. Végül is a főbb publikációkhoz való hozzáférés lehetősége egyenlőtlenül van biztosítva. Egy doktorandusz esélyei arra, hogy a disszertációja megjelenjen valamelyik tekintélyes folyóiratban, jóval nagyobb, ha Oxfordban vagy Chicagóban tanul, mint ha Dibrugarh-ban vagy Karnatkában.

Az 1990-es évek elejétől a nem mainstream európai országok antropológusai egyre nagyobb figyelmet kapnak a centrumból. Fontos esemény volt a Szociálantropológusok Európai Egyesületének (European Association of Social Anthropologists, EASA) megalakulása 1988-ban. Adam Kuper indítványozta a Brunel Egyetemen, és egyik fontos törekvése az volt az EASA-nak, hogy összehozza a (protestáns, germán) észak-európai és (katolikus, romanista) dél-európai antropológusokat egymással. Akkoriban, 1989 vége felé, miközben az antropológusok az első EASA-konferenciát tervezgették (a portugáliai Coimbrában lett volna 1990-ben), az a világrengető fordulat következett be, amelyik aztán meghatározó lett az 1990-es évekre nézve: a vasfüggöny leomlása (amit hamarosan a Szovjetunió felbomlása követett), és az ezzel együtt járó intellektuális nyitás a legtöbb közép- és kelet-európai országban. A változások, amelyek ezeket a történéseket követték, sokrétűek és paradox jellegűek voltak – és kezdettől fogva földrésznyi dimenziókkal bíró új etnográfiai régiót nyitottak meg az antropológiai kutatás számára. Modern és tradicionális antropológusok és etnológusok kerültek vissza az európai antropológia térképére Lettországtól Szerbiáig. Egyes esetekben (mint Észtországban) nem sok helyi előzményre tudtak építeni, másutt (mint Lengyelországban) gazdag hagyományt örököltek. Az EASA stratégái számára a legközelebbi feladat az intenzívebb szakmai kapcsolatok kiépítése volt az ezekből az országokból

való kollégákkal. Kapcsolatot alakítottak ki olyan antropológiai tradíciókkal, amelyek évtizedekre feledésbe merültek a nyugati tudományos élet számára. A volt Szovjetunióban egy olyan etnográfiát fedeztek fel, amely a német diffuzionista tradíciót kombinálta a marxista evolucionizmussal (Dunn–Dunn 1974, Gellner 1980, Kuznetsov 2008). Lengyelországban Znaniecki chicagói irányt folytató metodológiáját (4. fejezet) fejlesztették tovább egy nagyon sokrétű városi szociológiává (Wedel 1986), és az etnográfia Jugoszláviában, majd annak utódállamaiban is kezdte megvetni a lábát a jugoszláv államszövetség véres felbomlását követően (Boskovic 2008). Ezért aztán az EASA kezdettől fogva új kötődések kialakításának feladatával találta szemben magát, nemcsak Észak és Dél, de Kelet és Nyugat között is.

Az egész európai kontinens antropológusainak az EASA konferenciáin való részvétele révén, és az európai antropológia történetéről ismételten tartott panelek révén (Vermeulen–Roldán 1995) olyan kép kezdett kirajzolódni a diszciplína európai múltjáról, amely jóval komplexebb, mint ahogy azt ebben könyvben ábrázolni lehetett. Svéd etnológia, lengyel szürrealizmus, szlovén Volkskunde, litván szemiotika, szlovák strukturalizmus – csak néhány példa az európai antropológia potenciális genealógiája számára. És Európán kívül sem igen más a helyzet. Sok minden van az antropológia történetében, ami még nem került szóba, és sok minden lehetséges a jövőben, amivel nem számoltunk. A többi hagyományba tett két rövid bepillantás hivatott ezt a vonatkozást illusztrálni.

Mint láthattuk (2. fejezet), a forradalom előtti orosz antropológia a német kultúrtörténeti hagyomány számos fontos jellemzőjében osztozott. Ez a fókusz megmaradt az 1920-as, korai 1930-as években, de a legtöbb szovjet etnográfus ekkoriban gyakorlati munkát végzett, olyan feladatokban vett részt, mint az analfabetizmus felszámolása, oktatás és egészségügy. Az antropológusok ezekben az években azzal foglalkoztak, hogy a Szovjetunió számos írástudatlan kisebbsége számára kidolgozzák nyelvük írott változatát. Az 1920-as évek végére az orosz etnológia a nyugat-európai és amerikai szociokulturális antropológiára hasonlított (Kuznetsov 2008: 26). Aztán, Sztálin alatt könyörtelenül elnyomták mind az alkalmazott, mind az elméleti etnográfiát, számos művelőjét száműzték vagy kivégezték, és a szakma az empirikus dokumentálásra és marxista dogmatizmusra redukálódott. Az 1960-as, 70-es évek az elméletileg tájékozott kutatás feléledését

mutatta, bizonyos nyitottsággal némi nemzetközi hatásra. Jurij Bromlej a Moszkvai Tudományos Akadémián az etnicitásnak egy árnyalt elméletét dolgozta ki, határozottan nem a Barth-féle irányban (Banks 1996). Jurik V. Arutyunyan (Moszkva) innovatív munkát végzett például a kulturális kohézió statisztikai modellezése terén, és széles körű etnoszociológiai felméréseket végzett. Nyugaton nemigen ismerték ezt a munkát, néhány olyan ember minden odaadó erőfeszítése dacára sem, mint Stephen P. Dunn, aki Morton Fried tanítványa volt a Columbián, majd alapítója és 25 éven át szerkesztője a *Soviet Anthropology and Archeology* című folyóiratnak, amely angol fordításokat közölt a szovjet tudományos szakirodalom széles spektrumából. A Szovjetunió felbomlása után az antropológia a diverzifikálódás fájdalmas folyamatán ment keresztül (Tishkov 1992). Míg az idősebb nemzedékhez tartozó antropológusok sokszor vezető pozíciókat töltöttek be Moszkva, Szentpétervár és Novoszibirszk domináns intézeteiben, és anyagi érdekeik fűződtek a szovjet hagyományok fenntartásához, sok fiatalabb antropológus (akik közül voltak, akik nem is részesültek antropológusi képzésben) a Nyugat felé tájékozódtak ösztönzésért (Condee 1995, Kuznetsov 2008). Szentpéterváron egy új Európai Egyetem, amelyet a magyar-amerikai milliárdos Soros György alapított, bizonyos mértékig hozzájárult ennek a szembenállásnak a kikristályosodásához azzal, hogy sok nyugati orientáltságú antropológus csoportosult Nyikolaj B. Vahtyin körül ezen az új egyetemen. Az alkalmazott területeken termékeny együttműködést figyelhetünk meg antropológusok, szociológusok, pszichológusok, történészek és mások között, és a nyugati antropológiai módszereket és teóriákat jól tájékozott érdeklődéssel tanulmányozzák itt.

A brazil antropológia ettől eléggé eltérő képet mutat. Itt, akárcsak Oroszországban, a német volt az elsődleges hatás. Alapvető kutatásokat végzett a brazíliai indián vallásról és kozmológiáról egy autodidakta német antropológus, Curt Nimuendajú (akinek az apapocuva indiánok adták ezt a nevet) (1883–1945), és ezzel határozottan elmozdította a regionális kutatás fókuszát a szárazföld belseje felé. Több mint 60 publikációja volt, hosszú évekig végzett terepmunkát. A két háború közti években egy másik német, Herbert Baldus (1899–1970) játszott domináns szerepet, aki szintén nagyon kiterjedt kutatásokat folytatott a dél-amerikai indiánok körében. Az 1930-as években egyetemi állást kapott São Paulóban, ott sok tanítványa lett, és São Paulót a dél-amerikanista kutatás központjává tette

Brazíliában. Baldus kedvéért ment Lévi-Strauss is ebbe a városba, ahol aztán kulcsszerepet játszott egy modern antropológiai kutatási hagyomány kialakításában, és ezáltal São Paulo a francia hatásnak is egyik fő központjává vált, sok francia antropológust vonzott oda, akik francia metodológiát és elméleti megközelítést használtak. Időközben a brazíliai születésű Gilberto Freyre (1900–1987), aki Boasnál tanult a Columbia Egyetemen, és aki nagyon látványos közszereplővé vált újságíróként és politikusként, Rio de Janeiróban kezdte el az első kulturális antropológia kurzusait 1935-ben. Freyre nyitotta meg az afro-brazíliai kutatások nagy területét, írt a szegénységről és elnyomásról a brazil történelemben, és egy amerikai jellegű antropológiai központot alakított ki Rióban. Rio és São Paulo a maga két eltérő profiljával dominált továbbra is a brazil antropológiában a második világháborút követő évekig. Időközben számos brazil antropológus szerzett képesítést, sokan mentek tudományos fokozatot szerezni külföldre, leginkább az Egyesült Államokba. A Brazil Antropológiai Egyesületet 1955-ben alapították, 1960-ra már több száz tagja volt. Brazíliában alakult ki a világ legnagyobb és legdinamikusabb antropológus tudományos közössége.

A katonai diktatúra éveiben (1963–1985) voltak kísérletek az antropológiai kutatás léptékének korlátozására, és olyan intézmények bezárására, amelyek kellemetlenek voltak a rezsim számára, de ezeket többnyire sikerült elhárítani. A későbbiekben a brazil antropológia lényegesen kiterjedtebbé vált, témák széles skáláját mutatja napjainkban a városantropológiától és intézménykutatástól a kulturális hibriditásig. Az őshonos törzsek és modern átalakulásuk tanulmányozása továbbra is a kutatás homlokterében áll, és vannak más kutatások is, amelyeket majdnem kizárólag csak Brazíliában folytatnak. A brazil antropológusok aktívan támogatták országuk őshonos törzseit a kormány és az üzleti érdekcsoportok ellenében, és az olyan antropológusokkal szemben, akik kutatás közben etikai határsértést követnek el. Ahogy Mariza Peirano (2008) megfogalmazza, a brazil antropológia sokszínű, széles körű, alkalmazott és alapkutatás is – amolyan „vétlen antropológia": a brazilok, akik Brazíliában végeznek kutatást, nem képviselnek volt gyarmatosítókat, és nem is északról jött fehér emberek, akik azzal építenek karriert maguknak, hogy szegény déli népeket tanulmányoznak. A saját országukban foglalkoznak társadalmi és politikai körülményekkel. De a brazil antropológia az utóbbi években adott két olyan

kiváló nemzetközi tudóst is, mint Roberto Da Matte (1995), aki a városi élet, karnevál és brazil identitás témájában publikált (jelenleg az Egyesült Államokban működik), és Eduardo Viveiros de Castro (1992), aki úttörő munkát végzett a sámánizmusról az amazóniai indiánok körében (és ott maradt Brazíliában).

Ezek a vázlatos jellemzések az orosz és a brazil antropológiáról némi bepillantást nyújtanak az egyes országokbeli változatok széles spektrumába, amelyek egyre jobban észrevétetik magukat nemzetközi szinten, ugyanakkor jelzik ennek a könyvnek a legfőbb korlátait is. A mi beszámolónk elsősorban arra az antropológiára koncentrált, amely a 19. és 20. század folyamán bontakozott ki a német, francia és angol (brit és amerikai) nyelvterületen. Ezt a döntést kellett meghoznunk, mivel ezek a tradíciók határozták meg hathatósan a diszciplína módszertani és elméleti fejlődésének fősodrát, a mainstreamet. Ez részben meghatározó erő kérdése, és, mondjuk, ha a brazil vagy orosz antropológia legjavát rendszeresen lefordították volna franciára vagy angolra, a diszciplína egészének a története is másként alakulhatott volna.

Mindazonáltal az angol egyre inkább az antropológia közös nyelvévé, lingua francájává válik, és az angol nyelvtudás hiánya komoly hátrányt kezd jelenteni. Az EASA kétévenkénti konferenciáin az angol és a francia is hivatalos nyelv, de az angol sokkal inkább használatos ilyenkor, még a francia antropológusok közül is sokan inkább angolul mutatják be az eredményeiket. A markáns antropológiai hagyományokkal rendelkező országokban mindinkább arra biztatják a fiatal kutatókat, hogy angolul jelentessék meg a munkáikat. És bár tökéletes józan tudományos érvek szólnak emellett, ez a helyzet elég különös hatalmi aszimmetriát hoz létre, mert a nem-anyanyelvi beszélők mégiscsak nehezebben fejezik ki magukat angolul, mint az anyanyelvükön. Egy másik, ezzel összefüggő kérdés, amelyik szakszerű antropológiai állásfoglalást igényelne, hogy vajon ez a jelenlegi nyelvi konvergencia végső soron homogenizálódáshoz vagy heterogénebbé váláshoz fog-e vezetni – a manchesteri iskola terminusával élve detribalizálódáshoz vagy retribalizálódáshoz. Egyrészt különböző nemzeti tradíciók felől érkező tudósok változatos, széles skálája van kitéve az egymás munkáival való találkozás lehetőségének a közös nyelv közegében. Másrészt egy munkának egy idegen nyelvre való transzformálása elkerülhetetlenül kiiktatja annak néhány sajátosságát (Wierzbicka 1989, Eco

2003). Minden olyan antropológus, aki két nyelven dolgozik – és jelen könyv szerzői éppen ehhez a csoporthoz tartoznak –, tudja, hogy a kifejezésnek azt a gazdagságát és árnyaltságát, ami az embernek az anyanyelvén adva van, nagyon nehéz elérni egy idegen nyelven, amelyből esetleg hiányoznak is azok a fogalmak, amelyekről az ember éppen beszélni szeretne. Kevesen vannak megáldva Malinowski nyelvérzékével, és még ő sem érezte magát soha „igazán otthon" a Trobriand-szigetiek körében.

A JÖVŐBE MUTATÓ TRENDEK

Tekintetbe véve az antropológiai diszciplína egyre komplexebb földrajzát és történetét, és az elméleti koherencia jelenlegi hiányát, a következőkben megpróbáljuk nagyon tapogatózva felvázolni a mai antropológia néhány főbb trendjét. 2012-ben a folytonosság a múlttal még mindig meglepően erős, amit ki-ki a beállítottságától függően találhat biztatónak vagy nyugtalanítónak. A részt vevő megfigyelés maradt a megbízható és részletes adatok beszerzésének választott módszere, bár ezt egyre inkább kiegészítik más módszerekkel, és elfogadott, hogy a komplex társadalmakban végzendő terepmunka speciális módszertani problémákat vet fel. Azt a felfogást, hogy a világ társadalmilag és kulturálisan megkonstruált, még mindig osztja a legtöbb antropológus – noha a posztmodern relativizmus eltérő hangsúlyozásával. Az elmúlt két évtizedben volt egy általános visszavonulás a szélsőséges posztmodern pozíciókból, ahogy a posztmodern forradalom, más korábbi forradalmakhoz hasonlatos módon, asszimilálódott a mainstreambe. Van visszatérés egy kiegyensúlyozottabb „realizmushoz", van igény annak kijelentésére, hogy az antropológiai tudás lehet ugyan relatív, de ettől még nem kevésbé releváns. A vehemens partikularizmus átadta helyét az egyetemes emberi és a kulturális különös közötti empirikus interakciók iránti gyakorlatias érdeklődésnek. Ennek eredményeképpen néhány régi vita megint felbukkant új köntösben, és néhány újabb kutatás régebbi munkák újrafelfedezésével járt együtt. Az 1980-as, 90-es években Mausst újra felfedezték legalább három különböző összefüggésben: mint a csere moralitásának teoretikusát (Thomas 1991, Weiner 1992), mint a személyiség teoretikusát (Carrithers et al. 1985) és mint a test teoretikusát (Mauss 1934). Mindhárom terület fontos téma a 21. században.

Mindazonáltal van néhány új vonása is a mai antropológiának, amit nem lehet említés nélkül hagyni. Nézzünk meg néhány kiemelkedő példát. Először is, ahogy az előző fejezetben láttuk, egyre nehezebben védhető bármifajta különbségtevés a *mi* és *ők*, vagy a megfigyelő és a megfigyelt között. A „bennszülöttek" tökéletesen képesek arra, hogy „reprezentálják" magukat, és egyre ellenségesebben viseltetnek minden olyan antropológiai próbálkozással szemben, amely meg akarná mondani nekik, hogy kicsodák is ők voltaképpen. Ez hozzájárult a morális kérdések kiéleződéséhez és tudatosításához, ami csak fokozódott attól kezdve, hogy az AAA (az Amerikai Antropológusok Egyesülete) – a terepmunka forradalmasításának tetőzésekor – kiadta Etikai Nyilatkozatának (Statement on Ethics) első változatát 1971-ben. Mára az etikai megfontolások még a diákok munkáinak is rutinossá vált részét képezik. Az etika azért is vált fontossá, mert az antropológiai kutatás „hazai terepen" már egyáltalán nem megy ritkaságszámba, hanem a vállalkozás teljesen normális része – és az erkölcsi dilemmák világosabban észlelhetők, ha hazai terepen ütközünk beléjük.

Másodszor: az egyszerű „modern – tradicionális" dichotómiák is tarthatatlanná váltak, akár episztemológiai, akár empirikus okokból. A mai szerzők szemében, aminek csak egy kicsit is evolucionista stichje van, az szerintük könnyen idézhet elő vakfoltot a szemléletmódban. Ahogy azt a neo-evolucionisták és neomarxisták bizonyították az 1960-as, 70-es években, könnyű empirikus különbségeket felmutatni a kisléptékű vadászó-gyűjtögető társadalmak és a modern posztindusztriális társadalmak között olyan kvantitatív kritériumok alapján, mint az egy főre jutó energiafogyasztás vagy a teljesítménykülönbségek. Az ilyen kérdések kell, hogy érdekeljenek minket, hiszen a homo sapiens vadászó-gyűjtögetőként népesítette be a Földet jó 150 000 éven át, míg a modern társadalom igencsak új keletű. Mivel az emberi történelemnek csupán úgy egytized százalékát töltöttük „modern" társadalmakban, jó indokok vannak arra, hogy az emberi társasságról szóló általános elméletek függjenek a „primitív" és „modern" társadalmi rendszerek különbségeire vonatkozó felismerésektől.

Harmadszor: a világ roppant növekedésnek lehetett tanúja mindenfajta transznacionális érintkezés terén a migrációtól a turizmusig, a terrorizmussal szembeni nemzetközi hadviseléstől az internetig. A szociokulturális mobilitásnak ez a felgyorsulása minden hagyományos etnográfiai régióban számos antropológust arra késztetett, hogy megkérdőjelezze a sokszor

adottnak vett kapcsolatot embercsoportok és olyan földrajzi helyek között, amelyhez állítólag „tartoznak". A tér egész fogalmát újra kell gondolni, mivel az antropológusok egyre inkább foglalkoznak olyan világszerte szétszóródott csoportokkal, mint a menekültek és a migránsok, multinacionális cégek alkalmazottai vagy az internetes közösségek. A klasszikus egyidejű, egy helyszínű, egyetlen társadalmat vizsgáló kutatások, amelyek az antropológia védjegyét adták, egyre ritkábbak, és az antropológusoktól elvárják, mint valami magától értetődő dolgot, hogy kontextualizálják, tágabb összefüggésekbe helyezzék a munkájukat történetileg és regionálisan egyaránt. A több helyszínen végzett terepmunka (Marcus 1998) már nem számít kísérletnek és merésznek, hanem elválaszthatatlan alkotórésze a módszertani eszköztárnak. Röviden visszatérünk még majd néhány ebből fakadó elméleti megfontolásra.

Negyedszer: a „tér újragondolása" részeként, amit már említettünk, megújult az érdeklődés az emberek által elfoglalt fizikai területek iránt, legyenek ezek ökoszisztémák, városi tájegységek vagy virtuális valóságok – amelyek mindegyikét érdektelennek tartották a posztmodernizmus extrém társadalmi konstruktivistái. Érzünk valami affinitást a fizikai környezet iránti érdeklődés és az ember fizikuma, az emberi test iránti érdeklődés között, amit a praxiselmélet jegyében tevékenykedő antropológusok hangsúlyoztak (8. fejezet), és valóban, Bourdieu tényleg egyforma hangsúlyt helyez a maga *habitus*elméletében a fizikai környezetre és a testre mint fizikumra. Ez azt sugallja, hogy az antropológia és a fizikai világ közötti *újraközeledés* nagyon más összefüggésben megy végbe, mint az 1960-as évek kulturális ökológiai mozgalma idején.

Végül a kultúra fogalmának az az általános aláásása, ami az 1960-as évek óta folyik, az 1990-es évek végére eredményesen diszkreditálta az „egy nép – egy kultúra" elképzelést. Így aztán egyfelől meggyengült az egész társadalom-fogalom is azzal, hogy a „társadalom" szétszórt és egymást átfedő hálózatokra vagy társadalmi mezőkre bomlott, és másfelől a materiális és testi világ eszméje került inkább előtérbe. Ez talán egy hosszabb távú elmozdulást jelez a társadalom mint magában megálló rendszer Durkheim-féle felfogása felől a természettudományokkal való különféle együttműködések irányába.

Ez az egyik elméleti trend abból a kettőből, amit az antropológia történetét bemutató könyvünknek ebben a zárófejezetében még feltétlenül

említésre és megfontolásra méltóként kiválasztottunk. A másik trend a globalizáció és lokalitás összefüggéseinek kutatására irányul. Hogy éppen ezt a két témát választottuk, az nyilvánvalóan vitatható, és vannak más trendek, amelyeket éppilyen jogos volna megvizsgálni. Nagyon jelentős munkák készültek a csere antropológiai kutatása terén a diszciplína hagyományosan bevett vidékein (mint Melanéziában: Weiner 1992, Godelier 1999; vagy komparatív módon: Wyschogrod et al. 2002) és „hazai" terepen is (egy észak-londoni utcában: Miller 1998, vagy a globális gazdaságban: Hann–Hart 2011). Ezek az érdeklődések átfedésben vannak a gazdaságantropológia témáival, amely terület két-három évtizeden át szunnyadozott ehhez hasonló elméleti lendületre várva (egy áttekintéshez lásd Carrier 2012). A gazdasági fogyasztás kutatása, amelyet Georg Simmel újrafelfedezése inspirált az 1980-as évektől kezdve, most felvirágzóban van. A közgazdászokkal való együttműködés ebből adódó lehetősége napjainkban igen nagy, amikor az új „intézmény-ökonómusok" – Polányi szubsztantivizmusának távoli leszármazottai (5. fejezet) – Nobel-díjakat nyernek. Alapvető munkák készültek a szimbolizmus, történelem és hatalom témájában, különösen Marx, Gramsci és Foucault írásaiból ösztönzést merítve (Herzfeld 1992, Trouillot 1995, Gledhill 2000, Comaroff–Comaroff 2006). Ennek a kutatásnak az egyik elágazása a megnövekedett érdeklődés a politikai erőszak antropológiája iránt (Malkki 1995, Nordstrom–Robben 1995, Tambiah 1996) és az emberi jogi témák iránt (Wilson 1997, Wilson–Mitchell 2003); ezek új kutatási területek, amelyek még előtérbe kerülhetnek a diszciplína történetének eljövendő időszakában.

Hogy úgy döntöttünk, hogy a globalizációkutatást, valamint a biológia és kultúra kutatását helyezzük vizsgálódásunk fókuszába, nem jelenti azt, hogy ezeket a területeket a fentieknél fontosabbaknak tartanánk. De különösen érdekesnek tartjuk ezeket az antropológia történetének kontextusában – leginkább azért, mert mindkettő észrevehető módon eltér a főiránytól, és mert mindkettő komoly viták homlokterébe került az elmúlt évtizedekben. Ez a két trend számos érdekes szembenállást és átfedést is mutat. Nagyjából azt lehet mondani, hogy két különböző módon reagálnak az antropológia és a világ jelenlegi állapotára. Az egyik visszalépni látszik a történelemtől és a mai komplexitásoktól, és újra azt a kérdést teszi fel, hogy „Mi az ember?" – felelevenítve ezzel megint a „nature–nurture" vitát (az öröklött és a szerzett tulajdonságokról), amely annak idején olyan

meghatározó szerepet játszott az antropológiai diszciplína kialakulásában. A második trend két másik klasszikus kérdésfeltevéshez visz vissza minket: „Mi a társadalom?" és „Mi a kultúra?" – de most globális folyamatok állandó áramlásának kontextusában.

BIOLÓGIA ÉS KULTÚRA

Két egymást kiegészítő kérdést lehet feltenni az ember természetével kapcsolatban (Ingold 1994): „Mi az ember?" (a válasz: „egy ágacska az evolúció hatalmas fatörzsének egyik ágán", „a csimpánz egy közeli rokona", stb.), a másik: „Mit jelent embernek lenni?" (ez a kérdés válaszok egész sorát generálja Dosztojevszkijtől Renoirig, Lévi-Strausstól Goffmanig). A 20. századi antropológiában az utóbbi kérdésfeltevés dominált az előbbivel szemben. Megérteni a bennszülött nézőpontját lényeges volt Boas és Malinowski számára is, Mausst és Radcliffe-Brownt viszont egyaránt jobban foglalkoztatta a társadalom, mint az emberi faj természete. Az olyan magyarázatok, amelyek a kultúrát és a társadalmat külső erők produktumának tekintették, legyenek ezek akár környezeti, akár genetikus jellegűek, mindig kisebbségi véleménynek számítottak, de időnként nagy hatásuk volt. Az elmúlt két évtizedben az antropológia és számos természettudomány közötti kapcsolat újraéledésének lehettünk tanúi. Ennek az elmozdulásnak végső soron az a körülmény volt a hajtóereje, hogy a természettudományok egyre bonyolultabb modelleket használnak, amelyek reális szimulációját tudják adni biológiai, és bizonyos mértékig még mentális és szociális folyamatoknak is. A belátható jövőben nem lesz lehetséges ilyen modellek direkt alkalmazása a kvalitatív társadalomtudományokban, mivel ezekhez a modellekhez kvantitatív inputra van szükség, mégis, ahogy a kibernetikáról (az 5. fejezetben) adott leírás során láttuk, a matematikából vagy a természettudományokból kölcsönzött modellek időnként eredményesen alkalmazhatók társadalmi folyamatok metaforáiként.

Ezeket a modelleket a komplex voltuk teszi vonzóvá sok antropológus számára. A komplex rendszerek elméletével, úgy tűnik, hogy a természettudományoknak maguknak is sikerült elhagyniuk az ok-okozat, a kauzalitás egyenes vonalú világát egy inkább valószínűség-alapú, probabilisztikus, többágú univerzum irányában, amelyet a társadalomtudósok jobban

ismernek – és ez is növeli a társadalomtudományok felé való nyitás készségét számos természettudós részéről. Mindemellett még mindig fennáll valami alapvető bizalmatlanság a tudományok e két ága között, gyakoriak a félreértések, ami viszont felturbózza az eszmecseréket. Még elég sok a tennivaló a megosztott mezőny mindkét térfelén, mielőtt a valódi együttműködés lehetővé válhat.

1979-ben Bruno Latour és Steve Woolgar közreadta *Laboratory Life* (Laboratóriumi élet) című gondolatébresztő, nagy hatású művét. Ez egyetlen helyszínhez kötődő, hagyományos monográfia volt a Malinowski-féle kritériumoknak megfelelő terepmunka alapján – amelyet egy high-tech biokémiai laboratóriumban végeztek Kaliforniában. A szerzők kezdettől fogva ügyeltek arra, hogy a vállalt feladatukat megkülönböztessék az általuk vizsgált tudósokétól. Míg a biokémikusok a „kinti", fizikai világról próbálnak tudást szerezni, Latour és Woolgar arra kérdezett rá, hogy az ilyen tudás miként válik társadalmi ténnyé: egy tudós hogyan ismer fel egy „eredményt", a felismerést követően hogyan kerülnek forgalomba az „eredmények" a laboratórium közösségében, hogy bírálják vagy elfogadják, megvédjék, összefüggésbe hozzák más „eredményekkel" és publikálják? Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolása során dolgozzák ki a szerzők annak az alapjait, amit később Latour (1991) „aktor-network"-elméletnek nevez, ami egy hálózatba kapcsol össze személyeket, tárgyakat és elgondolásokat, amelyen belül állandó átfordítás történik (személyről tárgyra, tárgyról elgondolásra stb.). A monográfia mára klasszikussá vált bevezető fejezetében a szerzők leírják azt, ahogyan belépnek a laboratóriumba, amit szándékosan egzotizálnak, hogy olyan „szokatlanná" váljon az olvasó számára, mint egy új-guineai törzs.

Ennek a munkának a nyomán elég sok szociológiai és antropológiai tanulmány jelent meg a tudományról, amelyekre gyakran hivatkoztak STS (Studies in Technology and Science) címszó alatt, kezdve a tudománynak a gazdasági és politikai makro-folyamatokba való beágyazottságáról szóló általános beszámolókkal egészen a speciális kutatási miliőt bemutató mikroszintű vizsgálatokig. Mindazonáltal a természettudományok implicit bírálata, amit e tanulmányok többsége tartalmazott, a tudásrendszerek és ideológiák sokszor posztstrukturalista jellegű tárgyalása nem sokat javított a szociológus és a kutatásuk tárgyát képező tudósok viszonyán. Latour és Woolgar általában elkerülte ezeket a csapdákat, műveiket a

biológusok és fizikusok mégis vagy bírálták, vagy figyelmen kívül hagyták. Nemrégiben egy másik vita mutatta meg, hogy ezek a feszültségek még mindig igen komolyak. 1996-ban egy Alan Sokal nevű fizikus a *Social Text* című folyóiratban tett közzé egy cikket ilyen címmel: „A határok áttörése: arccal a kvantumgravitáció transzformatív hermeneutikája felé" (1996), amelyben azt hangoztatta, hogy az elméleti fizikát nem „objektív igazságnak", hanem társadalmi konstrukciónak kellene tekinteni. Nem sokkal ezután bejelentette, hogy ez a cikk csak ugratás volt, értelmetlen zagyvaság, tele a posztmodern zsargonnal, zavaros gondolatokkal, és az egész csak arra irányult, hogy leleplezze a posztmodern kulturális elit üres antiintellektualizmusát. Bár a Sokal-affér nem érintette az antropológusokat (főleg az irodalomelmélet és a filozófia művelőit vette célba), kiélezett példáját adta a humán és a természettudomány felőli megközelítésmódok között tovább mélyülő szakadéknak.

Azt azért mégis érdemes megjegyezni, hogy Latour aligha tekinthető a társadalmi konstruktivizmus erős válfaja képviselőjének. A *Sohasem voltunk modernek*ben valójában azt állítja, hogy épp olyan értelmetlen a fizikai tudományokat a társadalomtudományokra redukálni, mint vice versa. Ehelyett inkább egy analitikus nyelvet igyekszik kidolgozni azoknak az „átfordításoknak" a leírására, amelyekre folyton sor kerül a két egymástól teljesen elkülönült terület között. Latour elmélete ezzel egyfelől frontális támadást indít a társadalom és a természet axiomatikus elválasztása ellen, amely Descartes óta konstitutív szerepet játszott mind a természet-, mind a humán tudományok alakulásában. Másfelől felhívja a figyelmet minden tudományos vállalkozás *hibrid* voltára: arra a tényre, hogy az ismeret átalakul, amint kikerül a laboratóriumi vagy terepmunkás helyzetből az átfordítás és újra- meg újrafordítás globális hálózataiba.

Ezt érdemes észben tartani a következőkben, amikor az antropológiai megközelítés két széles körű családját fogjuk vizsgálni, amelyek kapcsolódnak (sokszor interdiszciplináris munka keretében) a természettudományokhoz. Az első család a *cognitive science,* a kognitív tudományok erősödőfélben lévő interdiszciplináris területéhez kapcsolódik. A kogníció, a megismerés (amelyet úgy definiálhatunk, mint a tudás megszerzésével és alkalmazásával összefüggő valamennyi mentális folyamatot, beleértve az észlelést, emlékezést, ítéletet, jogalkotást, nyelvhasználatot stb.), ami régóta foglalkoztatja az antropológiát is, különböző formákat öltött a diszciplína történetében Wundt etnopszichológiájától és Durkheim kollektív képzeteitől, a Sapir–Whorf-hipotézisen és a Lévi-Strauss-féle strukturalizmus „racionalizmus-vitáján" át az amerikai *ethnoscience*-ig, és addig a szakterületig, amelyre kognitív antropológiaként szoktak hivatkozni (D'Andrade 1995). Az 1980-as évektől kezdve számos ilyen érdekesebb kutatási téma találkozott össze nyelvészeti, pszichológiai, neurológiai, evolúciós biológiai és mesterségesintelligencia-kutatásokkal és az *általános rendszerelmélet*tel, hogy kialakítson egy új tudományterületet, a *kognitív tudományt.*

A kognitív tudomány még továbbra is alakulóban lévő terület, amely módszerek széles skáláját alkalmazza (a számítógéppel segített tomográfiától a részt vevő megfigyelésig), és számos komplex és potenciálisan úttörő jelentőségű kérdést vet fel. A komplex rendszerekről készült új szimulációs modellek ennek a kutatásnak több ágára is ösztönzően hatottak, naponta komplexebbé váló szoftverrel és egyre erősebb hardverrel, ami hosszú távon alapjaiban változtathatja meg az emberi mentális folyamatokról alkotott felfogásunkat. Ez az információ még Descartes-ot is nézetei újragondolására késztethetné, nemhiába vezetett alapítványok és nemzetközi ügynökségek felállításához világszerte, hogy komoly összegeket fektessenek be a kognitív tudomány különböző ágaiba. Tekintélyes kutatóintézeteket és kiválósági központokat hoztak létre, és kiterjedt kísérleti és terepmunkára irányuló kutatásokat indítottak be. Mindez azt jelenti, hogy a kognitív tudomány számtalan kínzó és ösztönző kérdést vet fel, de mindeddig – antropológiai szempontból – egyelőre többnyire csak tapogatózó és töredékes eredményeket hozott.

Nehéz felmérni a kognitív tudomány hosszú távú hatását az antropológiára nézve. Mégis az a benyomás alakulhat ki, hogy a kognitív tudomány képviselői bizonyítottnak tekintik, hogy az emberek kognitív szempontból nem születnek „tiszta lappal". Durkheim óta az antropológusok hajlottak arra, hogy olyan mértékben védelmezzék a „tabula rasa" tételét, ahogyan azt még Locke se tette (1. fejezet). Eszerint az emberi mentális folyamatok társadalmilag konstruálódnak, és ennélfogva szabadon képesek alkalmazkodni a körülmények végtelenül sokféle változatához. Ezzel szemben az új kutatások azt mutatják, hogy az elménk és az érzékelő apparátusunk speciális eszközrendszer specifikus képességekkel és korlátokkal. Nyilvánvaló, hogy amint egyre több pozitív tudás áll majd rendelkezésünkre

arról, hogyan is működnek ezek az eszközök, az rendkívüli fontossággal bír majd az antropológia számára is.

A kognitív tudomány iránti érdeklődés az antropológián belül Scott Atran egy korai, nagy hatású tanulmányával kezdődött (1990, lásd még Atran–Medin 2008), amely a Durkheim-féle szociológiából és az ethnoscience-ből vett témákkal foglalkozik, és azt állítja, hogy vannak a természeti világ osztályozásának velünk született módjai, amelyek univerzálisak. Ugyanakkor a kognitív tudomány keretein belül tevékenykedő antropológusok a meggyőződések nagyon széles skáláját képviselik. Egyfelől Lévi-Strauss volt tanítványa, Dan Sperber (1996) kidolgozott egy hipotézist a szimbolikus rendszerekről mint a mentális képzetek és a kollektív produktumok sajátos hálózatáról, amelyen belül a darwini evolúció egy formája megy végbe. Másfelől számos teoretikus gondolja úgy, hogy a neurológia kulcsot adhat az emberi megismerés egyetemes aspektusainak megértéséhez (Turner 1987, Bloch 1991, Borofsky 1994). Végül olyan tudósok, mint Bradd Shore, Dorothy Holland és Naomi Quinn (Holland–Quinn 1987, Shore 1996) a sémaelmélet vagy prototípuselmélet bizonyos változatait fogadják el, amely azt állítja, hogy a megismerés prototípusszerű „elemi jelentések" korlátozott száma köré szerveződik, amelyek a biológiai alapdrótozatból és a társadalmi konstrukciókból tevődnek össze: a „fel" és a „le" lehetnek egyetemes emberi kategóriák (*Elementärgedanken*, ahogy Bastian nevezné ezeket), de a jelentésük különbözőképpen értelmezhető (mint a *Volksgedanken*) egy polinéziai korallzátonyon és az Andokban.

Ehhez valamelyest hasonló nézet fejeződik ki két könyvben, amelyet George Lakoff nyelvész és Mark Johnson filozófus írt közösen (1980, 1999), ahol azt a gondolatot fejtik ki, hogy a metaforákból építkező emberi megismerés és tudás testi tapasztalatokon alapszik. A testi tapasztalat, amelynek nyilvánvalóan van egy univerzális komponense (valamennyien két kézzel születünk), nyilvánvalóan partikuláris is egyes egyének és társadalmak számára. Ráadásul a testi tapasztalatok, amelyek valamennyiünk számára meghitten ismerősek, ennélfogva gyümölcsöző források a más tapasztalati mezőkkel való analógiák számára, amelyeket áthat a partikuláris testi tapasztalatok miliője. Lakoff és Johnson munkája különösen fontos volt az olyan antropológiai szakterületek számára, mint a gyógyítás antropológiája és a tudás antropológiája.

Az utolsó ilyen jellegű példa Anna Wierzbicka komparatív munkája a fogalomalkotásról a különböző európai nyelvekben. A lelkiállapotokra vonatkozó orosz és angol kifejezések nagy hatású összehasonlítása során kimutatja, hogyan végzi el ez a két nyelv az elme/lélek (mind/dusa) és a test fogalmi szétválasztását (Wierzbicka 1989). Úgy tűnhet, mintha egy ilyen mű nem volna több a relativista Sapir–Whorf-hipotézis feleleventésénél (4. fejezet), de valójában van egy univerzalista összetevője is, amennyiben Wierzbicka „szemantikai univerzáliák" felfedezésére törekszik.

A fenti példák – és lehetne sok másikat is idézni – az univerzalizmus óvatos újraéledési kísérleteit jelzik, és ugyanakkor azoknak a posztmodern trendeknek a visszaszorulását is, amelyek elvetettek minden tudományos igényt, ami még megmaradt az antropológiában. Bárhogyan viszonyuljanak is a „nature–nurture" (öröklés vagy környezet) vitához, mert ebben megoszlik a kognitív antropológusok véleménye, a kulturális reprezentációkat „egy intuitív ontológia gazdagításának" tartják (Boyer 1999: 210), és arra törekszenek, hogy feltárják a szoft és változékony „kulturális cucc" mögötti hardwiringot, szilárd drótvázat.

Az általunk közelebbi szemügyre vételre kiválasztott második megközelítésmód univerzalizmusa hangsúlyosabb, noha a kognitív tudománnyal függ össze, ahogy a vallást mint kognitív és evolúciós jelenséget vizsgáló legújabb kutatás tanúsítja (Whitehouse–Laidlaw 2007). Az antropológusok viszonyulása az evolúcióelmélethez mindig is ellentmondásos volt, és az is maradt. Az ilyen értelmű megnyilvánulásokat sokan dehumanizálónak és politikailag felelőtlennek találják, vagy arra irányuló kísérletnek, hogy a genetikára redukálják az emberi tapasztalat gazdagságát és a szociokulturális változatosságot. Mások úgy látják, hogy kevés bizonyíték támasztja alá, és ezért lehetetlen megítélni. Megint mások óriási lehetőségeket látnak a darwinizmus, a kognitív pszichológia és az etnográfiai kutatás fúziójában.

Az antropológiában a kétkedők uralták a terepet, és ebben tekintélyes felmenőkre tudtak hivatkozni az antropológiai hagyományból. A második világháború előtt Boas, Malinowski és Radcliffe-Brown (Kuper 1999: xiii–xiv) könyörtelen bírálói voltak a biológiai determinizmusnak, és a sokszor ezzel együtt emlegetett rasszista áltudománynak, az eugenikának, amelynek a darwinista biológusok közül is bőven akadtak hívei (Malek 2000, Gingrich 2005). A háború után az Atlanti-óceán mindkét felén az

lett a bevett nézet, hogy az emberi természetről szóló biológiai tanítások irrelevánsak az antropológia számára. Az antropológusok tényleg alig tanulmányozták az emberi természetet mint olyat, rendszerint partikuláris társadalmakról és kultúrákról szóló beszámolókra szorítkoztak, és azt tartották, hogy a társadalom és a kultúra tökéletesen megérthető történeti fejlődése és saját belső dinamikája alapján. Ha univerzális kérdések vetődtek fel, akkor általában megelégedtek azzal, hogy előhozakodjanak néhány elvont gondolattal az ember társasságáról (mint például a „maximalizálás" a formalista gazdaságantropológiában, vagy a „bináris oppozíciók" Lévi-Straussnál). Mindazonáltal a legtöbb antropológus láthatólag az emberi természet egy hallgatólagos, implicit elméletére alapozva dolgozik, de vonakodnak ezt explicitté tenni. Ám ha elfogadjuk az emberiség mentális egységének tételét, amit el kell fogadni, mert csak ez teszi lehetővé a komparatív kutatást, akkor tényleg nem ártana közelebbről meghatározni ennek a mentális egységnek a mértékét és a jellegét. Erre irányult végső soron Bastian és Wundt vállalkozása (2. fejezet).

Mint láthattuk, az emberi természetre vonatkozó biológiai megállapítások rövid időre újra megjelentek a szellemi élet centrumában az 1970-es évek közepén (7. fejezet), és akkor heves elutasításba ütköztek az antropológusok részéről. Az 1990-es évek elejétől kezdve árnyaltabb formában újra megjelent a szociálbiológia, nagyobb együttműködési lehetőséget kínálva a társadalomtudósok számára – az antropológusok azonban megint csak elhárították a közeledésüket. A vita mégis kevésbé volt már agresszív, talán a szociálbiológiában végbement „kognitív fordulat" miatt, talán mert az antropológusok kezdtek fogékonyabbá válni az univerzalista témákra.

Egy darwinista társadalomtudomány projektje, amely a fajok evolucionista története alapján adna számot az emberek társadalmi életének és kultúrájának aspektusáról, nagyjából két megközelítésmódra osztható (Knight et al. 1999: 1–2). Az egyik, az „evolúciós antropológia" foglalkozik az emberi faj biológiai fejlődésével és az emberi viselkedés szociokulturális fejlődésével egyaránt. A szociokulturális evolúciót sokszor a „kultúra-átadás", a kulturális transzmisszió (vagy kommunikáció, ahogy az antropológusok mondanák) modelljeinek fényében értik, a tanulásra helyezve a hangsúlyt. Ennek a rendkívül széles területnek egyes művelői megpróbálták azt képviselni, hogy az emberi szolidaritást a genetikai közelség vagy távolság határozza meg. És míg számos antropológust riasztottak el azokkal a korábbi állításaikkal, hogy a szülők inkább hajlandók áldozatot hozni a vér szerinti, mint az örökbe fogadott utódaik javára, az újabb kutatások, amelyek a genetikai távolságot hozták összefüggésbe az interetnikus konfliktusokkal (pl. Frank Salter 2004), több sikerrel jártak. Számos antropológus érzi úgy, hogy komolyan kéne venni a társadalmi kohézióra és konfliktusra vonatkozó antropológiai kutatások több nemzedékének eredményeit, mielőtt az ilyesfajta általánosító propozíciók tovább folytatódnának.

A másik megközelítés, amely „evolucionista pszichológiaként" ismeretes (ez valójában az evolúciós antropológia egyik ága), nem annyira a viselkedés funkcionális következményeire figyel, mint inkább azokra a kognitív mechanizmusokra, amelyekről úgy vélik, hogy ezeket megalapozzák. (Knight et al. 1999: 2). Ez az iskola inkább vonakodik interferenciákat megállapítani bizonyos partikuláris viselkedések vagy hiedelmek megléte és ezek közvetlen adaptív értéke között, és jobban foglalkoztatja a megismerés és az osztályozás, mint a „szex és az erőszak". Mérföldkőnek számító publikáció volt ennek az új szintézisnek a szempontjából az *Adopted Mind* (Barkow et al. ed. 1992 – Alkalmazkodó elme), és ennek az elméletnek a legelszántabb proponálói közé tartozik az antropológus John Tooby és a pszichológus Leda Cosmides. Önként kikerülve a szociálbiológia sokat vitatott, rosszhírű címkéjét, ők az emberi elme elméletét dolgozták ki, úgy tekintve azt, mint ami olyan specifikus területekből áll össze, amelyek eredetileg a környezeti és evolúciós kihívásokra adott adaptív válaszok voltak – a környezetére, ahonnan az emberi faj származott (feltehetőleg leginkább a kelet-afrikai Rift-völgy fennsíkjának szavannái) –, illetve az ehhez a környezethez való alkalmazkodásukból vadászként és gyűjtögetőként. Az emberi elme meghatározó vonásai tehát eredetileg adaptív jellegűek voltak (növelve a faj túlélési, fennmaradási esélyeit), de a mai kontextusban lehetnek nagyon is nem-adaptívak, inadekvátak ebből a szempontból. Megint csak úgy tűnhet, hogy az antropológusoknak minden okuk megvolna arra, hogy örömmel fogadjanak minden pozitív ismeretet ezen a téren – de ezeknek a tudósoknak a kutatásai mindeddig túl következetlenek és töredékesek ahhoz, hogy sok hasznukat lehetne venni. Továbbá, bár számos evolúciós pszichológus igyekezett számot adni a biológiai fejlődés és a kulturális változás egymáshoz való viszonyáról (Boyd–Richerson 2005), ez az iskola adós marad a kulturális változás el-

méletével, ami miatt különösen inadekvátnak tűnik a mai világban. Ebből a szempontból érdemes megjegyezni, hogy a neurolingvista Steven Pinker, akinek *Blank Slate* (2004 – Tiszta lap) című könyve egyértelműen védelmébe vette az emberi elme evolucionista nézőpontból való megközelítését, később közreadott egy könyvet az erőszak alábbhagyásáról (2012), ami arra utalt, hogy az emberi természet képlékenyebb lehet, mint ahogy korábban gondolta.

Végső soron azonban minden árnyalás ellenére, minthogy az evolúciós pszichológiát a legtöbb antropológus továbbra is a biológiai redukcionizmus egyik formájának tekinti, nem sok utat talált eddig a társadalom és a kultúra antropológiájának főirányához.

2000-ben ezek és más témák is a nyilvánosság látókörébe kerültek. 1968-ban Napoleon Chagnon amerikai antropológus, aki hosszú távú terepmunkát végzett a yanomamők körében Brazíliában és Venezuelában, közreadta *Yanomamö: The Fierce People* (A yanomamők tüzes népe) című könyvét, amely bestsellerré vált, világszerte használták bevezető kurzusokon az antropológiába. Mead Szamoáról szóló bestsellerétől eltérően Chagnon a yanomamőket rendkívül harcias és agresszív népként mutatta be, és ezeket a jellemzőket szociálbiológiai terminusokban magyarázta meg. A könyvet imádta a szociálbiológus E. O. Wilson, és utálta számos antropológus. 1988-ban a brazil antropológusok egyesülete (BAA) etikai kérdéseket vetett fel Chagnon kutatása kapcsán, és arra szólította fel az Amerikai Antropológusok Egyesületét (AAA), hogy vizsgálja felül ezt az ügyet. Ez nem történt meg. A botrány 2000-ben tört ki, amikor a körültekintő, tényfeltáró alaposságáról ismert *The New Yorker* folyóirat közölt egy cikket Patrick Tierney újságíró tollából, amely azzal vádolta Chagnont és munkatársait, hogy halálos bárányhimlő járványt okoztak a yanomamők körében szociálbiológiai kutatásaik során. Erre válaszul brazíliai kollégáik kérésére az AAA felülvizsgálta Chagnon ügyét, tisztázva őt a legtöbb, de nem az összes vád alól. Az így megindult, közszemlére tett vita tartalmazta más tudományos testületek állásfoglalásait is, amelyek egyetértettek abban, hogy Chagnon nem volt vétkes, és Tierney szándékosan torzította el a tényeket, és az AAA 2004-ben revideálta a vizsgálati beszámolóját, alaptalannak minősítve a Chagnonnal szembeni maradék vádakat is. 2011-ben Alice Dreger, egy történész, aki két évig vizsgálta ezt az esetet, megerősítette, hogy a vádnak semmi alapja nem volt, és bírálta az Amerikai Antropológiai Társaságot, amiért képes volt kitenni egyik tagját egy ilyen megalázó felülvizsgálati processzusnak egy kétes újságcikk alapján, a tények ellenőrzése nélkül, és anélkül hogy meghívták volna Chagnont, lehetőséget adva neki a védekezésre.

Ennek a bonyolult esetnek (az áttekintéséhez lásd Barofsky 2004) két pontját érdemes kiemelni könyvünk számára. Először is, hogy az AAA fellépését Chagnonnal szemben számos tényező befolyásolta, amelyekbe beletartozott a szociobiológus meggyőződése is, a tekintélyes brazil antropológusközösség felől jövő nyomás, és a volt birodalmi antropológusoknak a posztmoderntől táplált önkritikus attitűdje. Ezek mind külsőleges tényezők voltak a szóban forgó esetben, de nagyon is relevánsak az antropológiatörténeti kontextusban. Másodszor Tierney magas szintű közreadóinak tekintélye és az ezt követő alacsony szintű, méltatlan vita az interneten nemcsak Chagnon, hanem az antropológia jó hírének is ártott az Egyesült Államokban és világszerte.

A kutatás etikája, az érdekvédelem és az antropológiai szakmai szervezetek problémái összekeveredtek ebben a vitában az evolúciós antropológiáról folyó elméleti vitával és azzal a még ennél is szélesebb témával, hogy az antropológusokat mennyire körülfonja az egyre szorosabb kölcsönhatásba kerülő világ. Az elméleti viták, amelyeket azelőtt az antropológiai közösség keretein belül lehetett tartani, mára hajlamosak arra, hogy kiterjedjenek globalizált és kontrollálhatatlan vitákká, esetleg katasztrofális következményekkel az egyes kutatókra, adatközlőkre és az egész diszciplínára mint olyanra nézve. A posztmodernizmus generalizáló önkritikussága nem sokat segít ebben a helyzetben, amely inkább nagyobb tudatosságot követelne tőlünk a globalizált világról, amelynek részei vagyunk.

GLOBALIZÁCIÓ ÉS A LOKALITÁS ELŐÁLLÍTÁSA

Az 1990-es években egy időre úgy tűnt, hogy alig akad olyan konferencia a társadalomtudományok terén, amely ne venné bele a „globalizáció" szót a címébe. Az 1980-as évek vége előtt nemigen használták ezt a kifejezést (Robertson 1992: 8), aztán egyszercsak közszájon forgott, és ez az érdeklődés iránta (mindeddig) folytatódni látszik. Számos antropológus

vette ki a részét ennek a területnek a definiálásából és új kutatási témák kialakításából, új folyóiratokat indítottak (olyanokat, mint a chicagói központú *Public Culture* és a brit *Global Networks*), és könyvek egész áradata jelent meg, a címükben olyan szavakkal, mint „globális", „kultúra", „modernitás" és „identitás". A legnagyobb hatású tanulmánykötet ebben a korai periódusban a Mike Featherstone által szerkesztett *Global Culture* (1990 – Globális kultúra) című könyv volt, ezt követte Scott Lashtől és Jonathan Friedmantől a *Modernity and Identity* (1991 – Modernitás és identitás), a szociológus Anthony Giddenstől a *Modernity and Self-Identity* (1991 – Modernitás és önazonosság), Ulf Hannerztől a *Cultural Complexity* (1992 – Kulturális komplexitás), Friedmantől a *Global Identity and Cultural Process* (1994 – Globális identitás és kulturális folyamat) és Arjun Appanduraitól a *Modernity at Large* (1996 – Modernitás nagyban), hogy csak egy néhányat említsünk a legszélesebb körben olvasott könyvek közül azokban az években, amikor véget ért a hidegháború, elterjedt az internet és a mobiltelefon.

Globalizációnak lehet provizórikusan nevezni minden olyan folyamatot, amely relativizálja a különböző helyek közötti földrajzi távolságot. Például az emberi jogi fogalmak, fogyasztási minták, az informatika, a popzene, a nacionalista ideológiák és (mint láttuk) az antropológiai viták kiterjedése az egész világra legalább annyira a globalizáció folyamatai, mint a nemzetközi tőkeáramlás, az AIDS-járvány, az illegális kábítószer- és fegyverkereskedelem, a nemzetek feletti tudományos kutatói hálózatok, az iszlamista és szélsőjobboldali terrorizmus, a migráció, amelynek folytán például karibi és palesztin közösségek jönnek létre Angliában, Kanadában és az Egyesült Államokban. Az ilyen folyamatok a globális infrastruktúrák kialakításán múlnak (nagy távolságokra való szállítás, kommunikációs technológia stb.), de az antropológusok sietnek rámutatni arra, hogy, mondjuk, az olcsó repülőjegyek, a műholdas televízió vagy a Facebook társadalmi-kulturális kihatásai megjósolhatatlanok és rendkívül sokrétűek (Eriksen 2003, 2007).

A globalizáció maga nem újdonság, antropológusok már évekkel ezelőtt is vizsgálták, csak nem ezt a kifejezést használták. Akár mondhatjuk azt is, hogy Hérodotosz és Ibn Khaldún (1. fejezet) voltak ennek a trendnek az első képviselői. Mégis van értelme kijelenteni, hogy az olyasfajta jelenségeket, mint a polietnikus városi társadalmak megjelenése Nyugaton, a modern oktatási rendszerek elterjedése a harmadik világban, a nyugati életstílus és politikai eszmék globális térnyerése, az internet által lehetővé tett új szerveződési formák vagy az esszencializált etnikai identitások fokozódó átpolitizálása, érdemes valóban újnak tekinteni, ezek az antropológiának új témákat, új feladatokat adnak elméleti és módszertani téren egyaránt. Kétségtelennek látszik, hogy az információ, az emberek és a javak mai áramlásának sebessége és volumene példa nélkül álló az emberi történelemben; bár messzire nyúló kereskedelmi és rokonsági hálózatok, rituális cserék és politikai konfliktusok – kisebb léptékben ugyan, de – léteztek épp olyan régóta, mint maga az emberi társadalom.

Triviálisnak tűnhet, mégis hangsúlyoznunk kell a megkülönböztetést maga a *globalizáció* – jelenleg zajló társadalmi-kulturális folyamatok – és a *globalizációkutatás* között, ami az 1990-es évek folyamán előtérbe került antropológiai megközelítések egy csoportját jelenti. Ami magát a globalizációt illeti, az elmúlt évtizedek legfontosabb eseménye kétségtelenül a vasfüggöny leomlása volt. Az antropológiára nézve ennek széles körű utóhatásai voltak. Mint korábban említettük, nyugati és kelet-európai antropológusok hamarosan vállvetve rendezték a konferenciákat, próbálták megérteni egymásnak az antropológiáról és a világról alkotott nézeteit – és közben egy új etnográfiai régió „nyílt meg" az antropológiai kutatás számára. A közös közelmúlt egy bizonyos mérvű hasonlóságot teremtett ebben a régióban (ami például a bürokratikus oktatási és tudományos szokásrendszerben, ideológiában és társadalmi emlékezetben testesült meg), elfedve a legkülönbözőbb eredetű helyi hagyományok tarka mintázatát, amelyek most újult erővel igyekeztek a felszínre törni és kifejezésre jutni a központi hatalom hirtelen összeomlása után. A nyugati antropológusok számára, akik ripsz-ropsz terepmunkába fogtak ebben a „posztszocialista" régióban, ezek a körülmények elég különlegesnek tűntek ahhoz, hogy azonnal innovatív elméleti és módszertani megközelítésmódok kialakítására késztessék a kutatókat. 1991-ben Katherine Verdery amerikai antropológus megjelentette „A szocializmus teoretizálása: prológus az »átmenethez«" című tanulmányát. Egy sor nyugati antropológus kutatásaira támaszkodva, akik terepmunkát végeztek ebben a régióban 1989 előtt (áttekintésnek lásd Halpern–Kideckel 1983), kelet-európai tudósok munkáira (mint a közgazdász Kornai János) és Polányi Károly teóriáira (5. fejezet), Verdery kidolgozza az 1989 előtti „szocialista" társadalom ho-

lisztikus modelljét, amely úgy írja le azt, mint különálló társadalomtípust a feudalizmusra emlékeztető vonásokkal. A későbbi kutatások részben követték Verdery modelljét (Humphrey 1996–1997), részben más utakon jártak (Ries 1997). 2002-ben megnyílt a németországi Halléban a Max Planck Institute for Social Anthropology, és hamarosan a posztszocialista társadalmak vizsgálatának fontos kutatóközpontjává nőtte ki magát Chris Hann és Günther Schlee irányítása alatt. „Európa-egyetemek" nyíltak meg nyugati jellegű tanrenddel Soros György kezdeti finanszírozásával Szentpéterváron (lásd feljebb) és Budapesten.

A vasfüggöny leomlása átvezet minket a globalizáció antropológiai vizsgálatához, ugyanakkor illusztrálja is azt néhány ponton. Egyfelől láthatjuk azokat a globális társadalmi-gazdasági folyamatokat, amelyek egy régió politikai rendszerének az összeomlásához vezettek. Másfelől látunk antropológusokat (akik maguk is a globalizáció ágensei), amint behatolnak egy még feltöretlen szűzföldre, „etnográfiai régiónak" minősítve azt, szövetségre lépnek helyi kutatókkal, és megpróbálják felállítani „az etnográfiai írásnak egy tekintélyes regionális hagyományát" (Fardon 1990). Miközben tehát a globalizációs folyamatok eltüntették a határokat a régió körül, az antropológusok azon igyekeztek, hogy lokalizálják benne magukat, a hely egyediségét, unikalitását hirdetve, kifejezetten rászabott külön elméletet dolgozva ki hozzá. Az így kidolgozott elmélet maga azonban nem igen foglalkozik a globalizációval. A tipológiák és a társadalmi integráció mechanizmusainak hangsúlyozása inkább az 1970-es évekre és még korábbra nyúlik vissza. Ez a tipológiai ív inkább erősíti azt az állítást, hogy ez a térség különálló, más jellegű, és ezért legitim vizsgálódási tárgy az antropológusok egy új alcsoportja számára.

A globalizációnak vannak olyan lokális kihatásai, amelyek megjósolhatatlanok, és lehetnek olyan mértékben autonómok, hogy kifejezetten szembefordulnak a globalizációval. Ez a felismerés fontos kiindulási pont volt azoknak a globalizációkutatóknak a számára, akik az 1990-es évektől jelentek meg az antropológiában. Kezdve Melissa Caldwell tanulmányán a McDonalds kulturális jelentéséről Moszkvában (2003), Anna Tsing (2005) gazdag etnográfiáján az indonéziai környezetvédő aktivistákról és James Ferguson (1990, 1991) nagy hatású tanulmányain a „poszt-fejlődésről", keresztül John és Jean Comaroff kutatásain az identitás kommerszializálódásáról Dél-Afrikában (Comaroff–Comaroff 2009), egészen Ulf Hannerz külföldi tudósítókról szóló tanulmányáig (2004), a mindig parciális kötődések és transznacionális áramlatok az antropológiai vizsgálódások centrumába kerültek, és központi fogalmai – legnyilvánvalóbban a „társadalom" és a „kultúra" fogalmának – felülvizsgálatára késztették egy annál szilárdabb empirikus talajon, mint amilyen a posztmodernizmusé volt.

Mint említettük, a globalizáció iránti antropológiai érdeklődés nem volt előzmények nélkül. Az etnicitás- és nacionalizmuskutatás, amely az 1970-es és 80-as években indult meg (7-8. fejezet), nyilvánvaló előfutára volt a globalizációs iskolának, amennyiben a nacionalizmus felívelése történetileg a modernitáshoz és az államisághoz kapcsolódott, és az etnikai mozgalmak jellegzetesen a változás és a modernizáció produktumai voltak. Hasonlóképpen nyilvánvaló a kontinuitás a „polgazd" iránti 1970-es évekbeli érdeklődéssel (7. fejezet). Valójában ennek az iskolának két nagy öregje, Eric Wolf (Steward tanítványa) és Peter Worsley (Gluckman tanítványa) már az 1980-as évek elején kiadott két nagyszabású művet (Wolf 1982, Worsley 1984), amelyek a globális kapitalizmus kulturális aspektusaival és a modernitás általánossá válásával foglalkoztak. Még távolabbra visszanyúlva van folytonosság a marxista imperializmuselmélettel, a chicagói iskola és az iskola által irányított urbanizáció- és kolonializmuskutatással is. Ez nem kevésbé evidens John és Jean Comaroff chicagói professzorok munkájában, akiknek intellektuális útja Fokvárostól Manchesteren át Chicagóig tökéletesen illusztrálja ezeket az összefüggéseket.

Ulf Hannerz svéd antropológus nagy hatású munkájában reflektált is erre a kontinuitásra. Míg az első monográfiája (1969) az amerikai gettóélet vizsgálata volt nagyrészt a chicagói tradíció szellemében, és első nagy teoretikus munkája (1980) a városantropológia hozadékának mérlegelése, legfontosabb kontribúciója az 1990-es években a globalizációkutatás területének, módszerének és potenciáljának felmérése (1992). Itt a kultúra fogalmát újra kellett definiálnia, hogy flow-t, áramlást, folyamatot és részleges integrációt jelentsen inkább, semmint stabil, kötött jelentésrendszereket. A kultúrának ez a felfogása jól illett a még mindig uralkodó posztmodern érzékenységekhez, ahogy Hannerz globalizációdefiníciója is – a modernitás globális aspektusaiként, nem pedig a monolit „globális falu" vagy a „világfalu" értelmében. Az ilyen kiigazítások fogyaszthatóbbá tették a globalizációkutatást mint új tudományos területet a tradicionálisabb beállítottságú antropológusok számára, és arra is jók voltak, hogy

segítsenek megérteni egy olyan világot, ahol már alig lehet kötött, stabil kultúrákkal találkozni. Hannerz nevéhez fűződik a „kulturák kreolizálódása" terminus bevezetése a két vagy több korábban különálló tradíció összeolvadására, egy másik megjelölés ugyanerre a jelenségre a „kulturális hibriditás" kifejezés (Modood–Werbner 1997).

Végül, mint majdnem minden antropológus, aki ezen a területen publikál, Hannerz hangsúlyozza, hogy a globális folyamatoknak lokális konzekvenciái vannak. A globalizációval nem jár együtt a helyi különbségek eltűnése, inkább ellenállást vált ki az előreláthatatlan és sokszor újszerű következményeivel szemben. A *glokalizáció* neologizmusa is felvetődött a globalizáció lokális aspektusainak hangsúlyozására (Eriksen 1993b).

A Hannerzhez hasonló antropológusok számára a globalizációkutatás már folyó kutatások kiterjesztése volt egy új empirikus kontextusra. Mások számára a globalizációval számos új kérdés látszott felmerülni, amelyekre ők új elméleti koncepciókkal igyekeztek választ adni.

Az utóbbira egy példa a Bruno Latour által javasolt „aktor-network"-elmélet. Bár eredetileg a tudományos praxis vizsgálata során dolgozta ki (lásd feljebb), az, hogy ez az elmélet súlyt fektet a „hibriditásra" és a „fordítások" folyamataira, amelyekre akkor kerül sor, amikor személyek, tárgyak vagy eszmék áramlanak egyik kontextusból a másikba, tökéletesen passzolni látszik egy globalizált világra. Mivel metodikailag a klasszikus hálózatelmélet (5. fejezet) által kijelölt vonalon haladva fejlesztették ki, teoretikusan pedig az 1990-es években jelentkezett csereelméletből merített, az „aktor-network"-elmélet nagyszerű eszköznek tűnt olyan jelenségek elemzésére, amelyek hatással vannak egymásra, anélkül hogy egy koherens rendszer részét képeznék.

Arjan Appandurai egy másik olyan antropológus, aki tudatosan vállalkozott a globalizáció elméletének kidolgozására, és igen sokat tett érte. A gazdaságantropológiáról általa szerkesztett 1986-os tanulmánykötetben fejti ki koncepcióját a globális hálózatokban végbemenő értékátalakulásról, amelyet végső soron fenomenológiai megfontolások inspiráltak. Appandurai és Honnerz is arra törekedett, hogy megőrizze az etnográfia előnyeit a széles körű folyamatokra vonatkoztatva is. Honnerz írt a „kozmopolitákról és a helyhez kötődőkről a világkultúrában", a helyhez kötődőknek adva prioritást, és Appandurainak a „The production of locality" (A lokalitás előállítása) című cikke azt hangsúlyozta, hogy a helybeliség

és a lokális identitás mindig is szűkös erőforrás volt, és az is maradt a felgyorsult globalizálódás korában is. A lokalitás előállítását a rituáléhoz kapcsolva klasszikus csavart adott az elméletének (és potenciálisan újradefiniálta a rítus fogalmát).

Bár a globalizációkutatás nagyrészt az angol nyelvterület specialitása volt, fontos hozzájárulást nyújtott ehhez a területhez egy francia antropológus, Marc Augé munkája, aki rítus és politika összefüggéseit tanulmányozta strukturalista-marxista módon Nyugat-Afrikában az 1960-as években. A párizsi metróban és a Luxembourg-kertben végzett kisebb etnográfiai vizsgálataiban és a legnagyobb hatású későbbi elméleti könyveiben, köztük a *Non-Lieux* (1991 – Nem-helyek) című Augé olyan klasszikus antropológiai fogalmak sorsát vizsgálta, mint a hely, a kultúra, a társadalom és a közösség a fluktuálás és változás posztmodern korában. Azt állítva, hogy a „hely" stabilitását többé nem lehet garantáltnak venni, Augé sokban Appandurai-éval párhuzamos témákkal foglalkozik (Appandurai 1996). Egy posztmodernista honfitársára, Jean Baudrillardra emlékeztető munkájában Augé álmokat és képzeletet vizsgál különböző információs rendszerekben, egyaránt támaszkodva nyugat-afrikai kutatásaira és újabb globális fejleményekre (1999). Godelier is bekapcsolódott a globalizációról folytatott vitába, írt a neoliberális kapitalizmus hegemóniájáról, és felvetette a „Mi a társadalom?" alapvető kérdését az új-guineai buruják körében gyűjtött adatokra támaszkodva, akiket az 1960-as években tanulmányozott, és akik mostanra bekerültek a kapitalista világrendszerbe, és már nem lehet azt mondani róluk, hogy autonóm társadalmat alkotnának (2009).

A globalizációkutatás és a posztmodern dekonstruktivizmus közti rokonság nyilvánvaló számos antropológus esetében, a legszembetűnőbben Straton *Partial Connection* (1991 – Részleges kapcsolódás) című munkájában, amely azt állítja, hogy sem a társadalmak, sem a szimbolikus rendszerek nem koherens egészek, és a globalizációkutatásokra (nevezetesen Honnerzre) hivatkozik nézetének alátámasztására. A hangok sokfélesége, a „kultúrák" és a „társadalmak" közti világos különbség elmosódása, a kutatási módszerekhez való eklektikus viszonyulás, és a ragaszkodás ahhoz, hogy a világot „hibrid" tárgyak, emberek és felfogások népesítik be, ezek alkották azoknak a nézeteknek a körét, amelyekben egyetértettek. A vezető posztmodern antropológusok közül George Marcus (1998) a

modernitás komparatív tanulmányozása mellett szállt síkra, aminek keretében egy korszerű, reflexív antropológia művelhető. A globális-lokális egymásra hatás, a széles körű kulturális reflexivitás és a modernitás ikonjainak és intézményeinek világméretű elterjedése közötti paradoxonok empirikus megalapozást kínáltak a posztmodernisták sokszor elvont állításaihoz.

A korábbi kutatásokkal való kontinuitás dacára a globalizációkutatás megjelenése a „kultúra" és a „társadalom" klasszikus antropológiai fogalmainak végérvényes feladását is jelentheti, amely fogalmak figyelemre méltó módon kiállták az 1960-as évektől majdnem folytonos bírálatot. Jellemző, fejtegeti Carlos Londoño Sulkin kolumbiai antropológus (2012) az amazóniai indiánokról szóló etnográfiai munkájában, hogy inkább „a Centrum Népének" nevezi őket, ahelyett, hogy egy népnévvel, etnonímiával illetné, mivel az identitás határait elmosta a mobilitás, a vegyes-házasságok és a kulturális változás. A „kultúra" és a „társadalom" fogalmai ennélfogva megint veszélybe kerültek, és ennek oka nem annyira a globalizációs elméletek belső értékeinek tudható be, mint inkább egy empirikus valóságnak, amelyben még az „autentikus" kultúra ideáltípusa is egyre inkább anakronisztikusnak tűnik. A fentebb említett „aktor-network"-modellek talán előképül szolgálhatnak az olyasfajta fogalmakhoz, amelyek végül majd felváltják a klasszikus alapfogalmakat. A „parciális kapcsolatok" világát próbálják megragadni, és a folyton változó és hibridizálódó „diszkurzív tárgyakét", amelyeket emberi hordozóik használnak és osztanak meg egymással a saját identitásukra vonatkozó reflexív ideákkal, amelyek sorában a „kultúrának" az antropológiából levezetett fogalma prominens szerepet játszhat. Az olyan őshonos népek, mint a számik Skandinávia északi részén vagy az új-zélandi maorik, aktívan vitatják az ő kultúrájukkal foglalkozó tanulmányok relatív érdemeit, a trinidadi emberek jól ismerik M. G. Smith (1965) elméletét a kulturális pluralizmusról, és élénken tiltakoznak is ellene, az ausztrál őslakosok klasszikus etnográfiákra támaszkodnak, amikor bemutatják az ő „kultúrájukat" hivatalos közegben, a csendes-óceáni szigetek lakói szerzői jogot formálnak a rituáléikra arra az esetre, ha antropológusok videofelvételeket akarnának készíteni és közreadni róluk, vagy más módon várnak el fizetséget azért, hogy vadaknak öltözzenek be valamilyen valóságshow-ban. A kulturális reflexivitás korában az antropológusok könnyen kerülhetnek olyan „hibrid" helyzetbe, hogy nem népek kultúráját ábrázolják, hanem azoknak a saját kultúrájukról kialakított kvázi-antropológiai reprezentációját.

A globalizációkutatás iránti lelkesedésben nem mindenki osztozott az antropológiai diszciplínán belül. Egyesek szemében ez nem volt egyéb, mint „a császár új ruhája": a globalizáció csupán tetszetős újabb elnevezés a neo-imperializmusra, megtisztítva azt politikai dimenzióitól. De bár az igaz, hogy a hatalmi viszonyok nem mindig rajzolódnak ki egyértelműen a globalizációkutatásban, azért nem is hiányoznak belőle teljesen. A hatalom az egyik főtéma Appandurai munkáiban, akárcsak a komparatív modernitáskutatásban, amelyet a Comaroff-szerzőpáros indított el és ösztönzött (Comaroff–Comaroff 2006). A hatalomról és az ellenállásról (7. fejezet) szóló művek olyan szerzőktől merítenek ösztönzést, mint James S. Scott (1985), Anthony Giddens (1979), Eric Wolf (1969), és végül Marx. Comaroffék egyebek között azt állították, hogy a hagyományos rítusok, mint a boszorkányság – a globális folyamatokból fakadó stressz hatására – eltorzulhatnak olyan virulens formákba, amelyek tömeges erőszakot gerjeszthetnek.

A globalizációkutatással szemben felhozott másik ellenvetés az volt, hogy az antropológiának továbbra is a lokálisra és az unikálisra kellene helyeznie a hangsúlyt, és hogy a globalizáció prófétái túlbecsülték a modernizáció térnyerését. Bár mint feljebb már rámutattunk, a globális összefonódottság felismerése még nem zárja ki a lokális jelenségekkel való foglalkozást, a globalizálódott világ fragmentált lokális kultúrái éppenséggel nagyon is igényelnek egy partikuláris, egyenesen boasiánus megközelítést. Az amerikai kulturális relativizmushoz köthető leghíresebb antropológusok a 20. század utolsó évtizedeiből, nevezetesen Geertz és Sahlins, mindketten írtak olyan tanulmányokat, amelyek a modernitás hatását vizsgálva a tradicionális társadalmakra, saját projektjeiket átfogóbb összefüggésbe helyezve tárgyalták. Sahlins ezt írta az identitáspolitika paradox voltáról Melanéziában: „ahogy egy új-guineai mondta az antropológusnak: ha nem volnának kosztümjeink [szokásaink], épp olyanok volnánk, mint a fehér ember" (1994: 378). Sahlins leírta, hogyan kommerszializálódik és politizálódik át az identitás a csendes-óceáni térségben, leszólva azt a „hawaii" kultúrát, amelyet a helybeliek tálalnak fel a turisták számára, olyan képben alkotva újra magukat, amit mások adtak róluk (1994: 379). Ugyanakkor, ahogy hangsúlyozta korábbi munkássága

szellemében, „amit az etnográfusnak kutatni kell, az a modernitás őshonosodása az idők során, minden dialektikus fellendülésével és visszaesésével együtt" (1994: 390). Geertz hasonló szellemben, ironikusan azt írta, hogy a különbség „kétségkívül fenn fog maradni – a franciák sosem fognak sózott vajat enni. De az özvegyégetés és kannibalizmus régi szép idejének egyszer s mindenkorra vége" (1994: 454). Mindemellett nem látott ellentmondást a kaotikus összefonódottság globális világa és a saját átfogó kutatási programja között, amelyet így foglalt össze: „megragadni egy idegen észjárást" (1994: 462).

Mindkét tanulmányból kiolvasható volt valamiféle rossz érzés. Mindkét szerző úgy látta, hogy a klasszikus antropológia kora lejárt, és egy olyan világ lépett a helyére, amelyet a széttöredezettség, a reflexív modernitás, az elmosódott határok és a jövő bizonytalansága jellemez.

A módszerek, konceptualizálások és kutatási programok változnak. A határok az antropológia és más diszciplínák között egyes helyeken elmosódnak, és feljövőben van, mint láthattuk, az interdiszciplinaritás. A globalizációkutatás kapcsolódik a politikaelmélethez, humánföldrajzhoz, makroszociológiához és történettudományhoz. Az evolúciós megközelítések a pszichológiához, biológiához és neurológiához. Eklekticizmus jellemezte az elméletet és a módszertant az elmúlt évtizedek antropológiájának történetében. Mégis azt lehet mondani, hogy néhány klasszikus feszültség, néhány „különbség, ami számít", amelyek meghatározták azt a talajt, amelyből az antropológia létrejött és kibontakozott, továbbra is érintetlen.

Először is: továbbra is van értelme különbséget tenni az antropológia mint generalizáló társadalomtudomány és mint az egyik olyan humán tudomány között, amely minél több és árnyaltabb értelmezésre törekszik. Másodszor: van értelme különbséget tenni (bár rengeteg az átfedés) a *társadalom* antropológusai (akik a cselekvőkre, a társadalmi struktúrára, politikára stb. koncentrálnak) és azok között, akik a *kultúra* antropológusai (szimbólumokra, mentális struktúrákra, jelentésre stb. koncentrálnak). Szándékosan kerüljük a „szociál"- és „kultúr"-antropológia kifejezéseket, amelyek az európai és amerikai antropológia közti megosztottságot érzékeltetik, de csak részben fedik a tényleges különbséget. Harmadszor: még mindig van értelme különbséget tenni az olyan megközelítések között, amelyek történelmi jelenségnek tekintik, és az olyanok között, amelyek változatlan struktúrákat és mintázatokat keresnek.

Sok (ha nem a legtöbb) antropológus ennek az egy, két vagy több ellentétnek a metszéspontján helyezi el magát, de többnyire érzi ezeknek a pólusoknak a vonzerejét, és időnként kénytelen állást foglalni. Boas maga ingadozott a természet- és a humán tudományos aspirációk között az antropológiai diszciplína nevében, és az ő kulturális relativizmusát sokszor olyan mértékben túlhangsúlyozzák, hogy az elfedi az antropológia tudományosság iránti igényét.

Mindeddig ezek a feszültségek nem oldódtak fel. Az az intellektuális terület, amely az antropológiát mindenekelőtt jellemezte, továbbra is érintetlen a „modernizmus vége" és a „primitív" társadalmak küszöbön álló végérvényes eltűnése dacára. A „primitív" kategóriája eltűnhetett, és az elkülönült kultúrákból álló világ elképzelése fölött is eljárt az idő, de a főbb kérdések, hogy „Mi a társadalom?", „Mi a kultúra?", „Mi az ember?", „Mit jelent embernek lenni?" megválaszolatlanok maradnak. Vagy még inkább továbbra is különböző módokon válaszolják meg ezeket a kérdéseket, néha egymást kiegészítő, néha egymással ellentétes módon. Csak ha ezeket az ellentéteket explicitté teszik magán az antropológián belül és a más diszciplínákkal folytatott dialógusban, csak akkor fejlődhet tovább az antropológia tudománya, mert, ahogy ebből a könyvből is kiderül, az antropológiát az ilyen viták éltették és vitték előbbre egész története során.

Irodalom

Zárójelben az eredeti megjelenések.

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society.* Berkeley: University of California Press.

Althusser, Louis. 1979 [1965]. *For Marx.* London: Verso.
[1968]. *Marx, az elmélet forradalma.* Budapest: Kossuth.

— and Étienne Balibar. 1979 [1965]. *Reading Capital.* London: Verso.
[2019]. *Olvasni* A tőkét. Budapest: Napvilág.

American Anthropological Association. 1947. Statement on human rights. *American Anthropologist* 49 (4): 539–543.

— 1971. *Statement on Ethics.* Washington, DC: American Anthropological Association.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism,* 2nd edition. London: Verso.
[2006]. *Elképzelt közösségek.* Budapest: L'Harmattan.

Anderson, Perry. 1974. *Lineages of the Absolutist State.* London: New Left Books.
[1989]. *Az abszolutista állam.* Budapest: Gondolat.

Appadurai, Arjun, ed. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.

— 1995. The production of locality. In Richard Fardon, ed., *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge,* pp. 204–223. London: Routledge.

— 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ardener, Edwin. 1989. *The Voice of Prophecy and Other Essays,* ed. Malcolm Chapman. Oxford: Blackwell.

Ardener, Shirley, ed. 1975. *Perceiving Women.* London: Dent.

—, ed. 1978. *Defining Females: The Nature of Women in Society.* London: Routledge.

Asad, Talal. 1972. Market model, class structure, and consent: a reconsideration of Swat political organization. *Man* 7 (1): 74–94.

— ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter.* London: Ithaca.

Atran, Scott. 1990. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science.* Cambridge: Cambridge University Press.
— and Douglas Medin. 2008. *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature.* Boston: MIT Press.
Augé, Marc. 1985. *La Traversée du Luxembourg, Paris: 20 juillet 1984: ethno-roman d'une journée française considérée sous l'angle des mœurs, de la théorie et du bonheur.* Paris: Hachette.
[2013]. *Séta a Luxembourg-kerten át.* Budapest: Műcsarnok-könyvek 15.
— 1986. *Un ethnologue dans le métro.* Paris: Hachette.
[2013]. *Egy etnológus a metróban.* Budapest: Műcsarnok-könyvek 14.
— 1995 [1991]. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity.* London: Verso.
[2012]. *Nem-helyek – Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába.* Budapest: Műcsarnok-könyvek. 11.
— 1999. *The War of Dreams.* London: Pluto.
Bachofen, J. J. 1968 [1861]. *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen.* London: Routledge & Kegan Paul.
[1978]. *A mítosz és az ősi társadalom.* Budapest: Gondolat.
Bailey, F. G. 1960. *Tribe, Caste and Nation: A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa.* Manchester: Manchester University Press.
Balandier, Georges. 1967. *Anthropologie politique.* Paris: Presses Universitaires Françaises.
Bamberger, Joan. 1974. The myth of matriarchy: why men rule in primitive society. In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Woman, Culture, Society,* pp. 263–280. Stanford, CA: Stanford University Press.
Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions.* London: Routledge.
Barkow, John, Leda Cosmides and John Tooby, eds. 1992. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture.* Oxford: Oxford University Press.
Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.
Barnes, John A. 1990 [1954]. *Models and Interpretations.* Cambridge: Cambridge University Press.
Barraud, Cécile, Daniel de Coppet, André Iteanu and Raymond Jamous. 1994. Exchanges, wholes, comparisons. In C. Barraud et al., *On Relations and the Dead: Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges,* pp. 101–122. Oxford: Berg.
Barth, Fredrik. 1959. *Political Leadership among Swat Pathans.* London: Athlone Press.
— 1966. *Models of Social Organization.* London: Royal Anthropological Institute, Occasional Papers, 23.

— 1967. Economic spheres in Darfur. In *Themes in Economic Anthropology,* pp. 149–174. London: Tavistock.
— ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference.* Oslo: Scandinavian University Press.
— 1987. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1993. *Balinese Worlds.* Chicago: University of Chicago Press.
— 2005. Britain and the Commonwealth. In Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin and Sydel Silverman, *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology,* pp. 3–59. Chicago: University of Chicago Press.
Bastian, Adolf. 1860. *Der Mensch in der Geschichte: zur Begründung einer Psychologischen Weltanschauung.* Leipzig: O. Wigand.
Bateson, Gregory. 1958 [1936]. *Naven,* 2nd edition. Stanford, CA: Stanford University Press.
— 1971. The cybernetics of 'self': a theory of alcoholism. In G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind,* pp. 309–337. New York: Ballantine.
— 1972. *Steps to an Ecology of Mind.* New York: Ballantine.
— 1979. *Mind and Nature.* Glasgow: Fontana.
— and Margaret Mead. 1942. *Balinese Character: A Photographic Analysis.* New York: The New York Academy of Sciences.
Bateson, Mary Catherine. 1984. *With a Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson.* New York: Harper.
Benedict, Ruth. 1970 [1934]. *Patterns of Culture.* Boston, MA: Houghton Mifflin.
— 1974 [1946]. *The Chrysanthemum and the Sword.* Boston, MA: Houghton Mifflin.
[2009]. *Krizantém és kard.* Budapest: Nyitott Könyvműhely.
Berlin, Brent – Paul Kay. 1969. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution.* Berkeley: University of California Press.
Berman, Marshall. 1982. *All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity.* New York: Simon & Schuster.
Bloch, Maurice, ed. 1975. *Marxist Analyses and Social Anthropology.* London: Malaby.
— 1986. *From Blessing to Violence.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1991. Language, anthropology and cognitive science. *Man* 26: 183–198.
— és Jonathan Parry, eds. 1989. *Money and the Morality of Exchange.* Cambridge: Cambridge University Press.
Boas, Franz. 1911. Review of Graebner, Methode der Ethnologie. Reprinted in *Race, Language, and Culture.* New York: Macmillan, 1940.
— 1927. *Primitive Art.* New York: Dover.
— 1940 [1896]. *Race, Language and Culture.* New York: Macmillan.
[1978]. *Népek, nyelvek, kultúrák.* Budapest: Gondolat.

Borofsky, Robert. 1994. On the knowledge and knowing of cultural activities. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology,* pp. 331–346. New York: McGraw-Hill.
—, ed. 2005. *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Might Learn From It.* Berkeley: University of California Press.
Boskovic, Aleksandar. 2008. Anthropology in unlikely places: Yugoslav ethnology between the past and the future. In Aleksandar Boskovic, ed., *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practices on the Margins,* pp. 156–168. Oxford: Berghahn.
Bourdieu, Pierre. 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.
[2009]. *A gyakorlat elméletének vázlata.* Budapest: Napvilág.
— 1990 [1980]. *The Logic of Practice.* Cambridge: Polity.
[2002]. *A gyakorlati észjárás.* Budapest: Napvilág.
Bowen, Elenore Smith (Laura Bohannan). 1954. *Return to Laughter.* London: Gollancz.
Boyd, Robert – Peter J. Richerson. 1985. *Culture and the Evolutionary Process.* Chicago: University of Chicago Press.
Boyer, Pascal. 1999. Human cognition and cultural evolution. In Henrietta Moore, ed., *Anthropological Theory Today,* pp. 206–233. Cambridge: Polity.
Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family.* Cambridge, MA.: Harvard University Press.
Burnham, P. C. – Roy F. Ellen, eds. 1979. *Social and Ecological Systems.* London: Academic Press.
Carrier, James, ed. 1995. *Occidentalism: Images of the West.* Oxford: Oxford University Press.
— 1997. *Meanings of the Market: The Free Market in Western Culture.* Oxford: Berg.
— 2012. *A Handbook of Economic Anthropology,* 2nd edition. Cheltenham: Edwin Elgar.
Carrithers, Michael – Steven Collins – Steven Lukes, eds. 1985. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History.* Cambridge: Cambridge University Press.
Chagnon, Napoleon A. 1997 [1968]. *Yanomamö: The Fierce People,* 5th edition. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture.* Berkeley: University of California Press.
— és George Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.
Cohen, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa.* London: Routledge.
— 1974a. *Two-Dimensional Man.* London: Tavistock.
— ed. 1974b. *Urban Ethnicity.* London: Tavistock.

Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community.* London: Routledge.
Comaroff, Jean – John Comaroff, eds. 1993. *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa.* Chicago: University of Chicago Press.
— 2006. *Law and Disorder in the Postcolony.* Chicago: University of Chicago Press.
— 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
Condee, Nancy. 1995. *Soviet Hieroglyphics: Visual Culture in Late Twentieth-Century Russia.* Bloomington, IN: Indiana University Press.
Dahlberg, Frances, ed. 1981. *Woman the Gatherer.* New Haven, CT: Yale University Press.
DaMatta, Roberto. 1991. *Carnivals, Rogues, and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
— 1995. *The Brazilian Puzzle: Culture on the Borderlands of the Western World.* New York: Columbia University Press.
D'Andrade, Roy. 1995. *The Rise of Cognitive Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.
Darwin, Charles. 1859. *On the Origin of Species by Natural Selection.* London: John Murray.
[2009]. *A fajok eredete.* Budapest: Typotex.
Dawkins, Richard. 1983 [1976]. *The Selfish Gene,* 2nd edition. Oxford: Oxford University Press.
[2011]. *Az önző gén.* Budapest: Kossuth.
Deloria, Vine Jr. 1970. *Custer Died for Your Sins.* New York: Avon.
Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life.* New York: Simon & Schuster.
[2010]. *Darwin veszélyes ideája.* Budapest: Typotex.
Descartes, René. 1637. *Discourse on Method. Part 2.* http:// ebooks.adelaide.edu.au/d/descartes/rene/d44dm/part2.html (Letöltés: 2012. szeptember 30.)
[1993]. *Értekezés a módszerről.* Budapest: Ikon.
Descola, Philippe – Gisli Pálsson, eds. 1996. *Nature and Society: Anthropological Approaches.* London: Routledge.
DeVos, George – Lola Romanucci-Ross, eds. 1975. *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change.* Palo Alto, CA: Mayfield.
Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger.* London: Routledge & Kegan Paul.
— 1970. *Natural Symbols.* London: Barrie & Rockliff.
[2003]. *Rejtett jelentések.* Budapest: Osiris.
— 1978. *Cultural Bias.* London: Royal Anthropological Institute.
— 1980. *Evans-Pritchard.* Glasgow: Fontana.
— 1987. *How Institutions Think.* London: Routledge.
— és Baron Isherwood. 1979. *The World of Goods.* New York: Basic Books.

Dreger, Alice. 2011. Darkness's descent on the American Anthropological Association: A cautionary tale. *Human Nature* 22 (3): 225–246.
Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications,* 2nd edition (revised). Chicago: University of Chicago Press. (Orig, French edn 1968, 1st English edn 1970.)
— 1983. *Essais sur l'individualisme.* Paris: Seuil.
[1998]. *Tanulmányok az individualizmusról.* Pécs: Tanulmány.
— 1986 [1983]. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective.* Chicago: University of Chicago Press.
Dunbar, Robin – Chris Knight – Camilla Power, eds. 1999. *The Evolution of Culture.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
Dunn, Stephen P. – Ethel Dunn. 1974. *Introduction to Soviet Ethnography.* Berkeley: University of California Press.
Durham, William. 1991. *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity.* Berkeley: University of California Press.
Durkheim, Émile. 1951 [1897]. *Suicide: A Study in Sociology.* New York: Free Press.
[2003]. *Az öngyilkosság.* Budapest: Osiris.
— 1964 [1893]. *The Division of Labor in Society.* New York: Free Press.
[2001]. *A társadalmi munkamegosztásról.* Budapest: Osiris.
— 1982 [1895]. *Rules of Sociological Method,* ed. Steven Lukes. New York: Free Press.
— 1995 [1915]. *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: Free Press.
[2004]. *A vallási élet elemi formái.* Budapest: L'Harmattan.
— és Marcel Mauss. 1963 [1900]. *Primitive Classification.* London: Routledge & Kegan Paul.
Eco, Umberto. 2003. *Dire quasi la stessa cosa.* Milano: Bompiani.
Engels, Friedrich. 1972 [1884]. *The Origin of the Family, Private Property and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan.* New York: International Publishers.
[1975]. *A család, a magántulajdon és az állam eredete. Budapest: Kossuth.*
Epstein, A. L. 1958. *Politics in an Urban African Community.* Manchester: Manchester University Press.
— 1978. *Ethos and Identity.* London: Tavistock.
Eribon, Didier – Claude Lévi-Strauss. 1988. *De près et de loin.* Paris: Odile Jacob.
Eriksen, Thomas H. 1993a. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives.* London: Pluto.
[2008]. *Etnicitás és nacionalizmus.* Budapest: Gondolat.
— 1993b. Do cultural islands exist? *Social Anthropology* 1 (3): 133–147.
— 2001. *Small Places – Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology,* 2nd edition. London: Pluto.

[2006]. *Kis helyek – nagy témák – Bevezetés a szociálantropológiába.* Budapest: Gondolat.
— 2013. *Fredrik Barth.* Oslo: Universitetsforlaget.
— és Richard Jenkins, eds. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America.* London: Routledge.
Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer.* Oxford: Clarendon.
— 1951a. *Social Anthropology.* London: Cohen & West.
— 1951b. *Kinship and Marriage among the Nuer.* Oxford: Clarendon.
— 1956. *Nuer Religion.* Oxford: Clarendon.
— 1983 [1937]. *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande,* ed. Eva Gillies. Oxford: Oxford University Press.
Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object.* New York: Columbia University Press.
Fanon, Frantz. 1967 [1960]. *The Wretched of the Earth.* Harmondsworth: Penguin.
[1985]. *A föld rabjai.* Budapest: Gondolat.
— 1986 [1956]. *Black Skin, White Masks.* London: Pluto.
Fardon, Richard. 1990. Introduction. In R. Fardon, ed., *Localising Strategies: Regional Traditions in Ethnographic Writing.* Edinburgh: Scottish Academic Press.
Featherstone, Mike, ed. 1990. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity.* London: Sage.
Feld, Steven. 1982. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
Ferguson, Brian. 1995. *Yanomami Warfare: A Political History.* Santa Fe: School of American Research Press.
Ferguson, James. 1990. *The Anti-Politics Machine: 'Development', Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho.* Minneapolis: Minnesota University Press.
— 1999. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt.* Berkeley: University of California Press.
Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method.* London: Verso.
[2002]. *A módszer ellen.* Budapest: Atlantisz.
Finley, Moses I. 1973. *The Ancient Economy.* London: Chatto & Windus.
Firth, Raymond. 1929. *Primitive Economics of the New Zealand Maori.* New York: Dutton.
— 1937. *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia.* London: Allen & Unwin.
— 1939. *Primitive Polynesian Economy.* London: Routledge.
— 1951. *Elements of Social Organization.* London: Watts.
— 1957. *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* London: Routledge & Kegan Paul.
— ed. 1967. *Themes in Economic Anthropology.* London: Tavistock.

Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi.* London: Oxford University Press.
— 1949. Time and the social structure: an Ashanti case study. In Meyer Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown.* Oxford: Clarendon.
— 1949. *The Web of Kinship among the Tallensi.* London: Oxford University Press.
— és E. E. Evans-Pritchard, eds. 1940. *African Political Systems.* Oxford: Oxford University Press.
Fortune, Reo. 1932. *Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific.* London: Routledge.
Foster, George M. – Thayer Scudder – Elizabeth Colson – Robert V. Kemper. 1979. *Long-Term Field Research in Social Anthropology.* London: Academic Press.
Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge.* London: Tavistock.
[2001]. *A tudás archeológiája.* Budapest: Atlantisz.
— 1975a. *Surveiller et punir: naissance de la prison.* Paris: Gallimard.
[1990]. *Felügyelet és büntetés. A börtön története.* Budapest: Gondolat.
— 1975b. *The Birth of the Clinic.* New York: Norton.
[2004]. *A bolondság története a klasszicizmus korában.* Budapest: Atlantisz.
— 1991 [1966]. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* London: Routledge.
[2000]. *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája.* Budapest: Osiris.
Frankenberg, Ronald. 1967. Economic anthropology: one anthropologist's view. In Raymond Firth, ed., *Themes in Economic Anthropology,* pp. 47–90. London: Tavistock.
— 1980. Medical anthropology and development: a theoretical perspective. *Social Science and Medicine* 14B: 197–207.
Frazer, James. 1996 [1890]. *The Golden Bough,* abridged edition. Harmondsworth: Penguin.
[2005]. [2019]. *Az aranyág.* Budapest: Osiris.
Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Friedman, Jonathan. 1979. Hegelian ecology: between Rousseau and the World Spirit. In P. C. Burnham – R. F. Ellen, eds, *Social and Ecological Systems,* pp. 253–270. London: Academic Press.
— 1994. *Cultural Identity and Global Process.* London: Sage.
Galtung, Johan. 1971. A structural theory of imperialism. *Journal of Peace Research,* 8.
Geana, Georghita. 1995. Discovering the whole of humankind: the genesis of anthropology through the Hegelian looking-glass. In Han Vermeulen – Arturo Alvarez Roldán, eds., *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology,* pp. 64–74. London: Routledge.
Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java.* New York: The Free Press.
— 1963a. *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia.* Berkeley: University of California Press.
— 1963b. *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns.* Chicago: University of Chicago Press.
— 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.
[1994]. *Az értelmezés hatalma.* Budapest: Századvég.
— 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York: Basic Books.
— 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author.* Cambridge: Polity.
— 1994. The uses of diversity. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology,* pp. 454–465. New York: McGraw-Hill.
Gellner, Ernest. 1969. *Saints of the Atlas.* Chicago: University of Chicago Press.
— 1983. *Nations and Nationalism.* Oxford: Blackwell.
[2009]. *A nemzetek és a nacionalizmus.* Budapest: Napvilág.
— 1991. *Reason and Culture: The Historical Role of Rationality and Rationalism.* Oxford: Blackwell.
— 1992. *Postmodernism, Reason and Religion.* London: Routledge.
— 1993. The mightier pen? Edward Said and the double standards of inside-out colonialism. *TLS* 19 February 1993.
— ed. 1980. *Soviet and Western Anthropology.* London: Duckworth.
Gennep, Arnold van. 1960 [1909]. *The Rites of Passage.* London: Routledge.
[2007]. *Átmeneti rítusok.* Budapest: L'Harmattan.
Gerholm, Tomas – Ulf Hannerz. 1982. Introduction: The shaping of national anthropologies. *Ethnos* 47: 5–35.
Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory.* London: Macmillan.
— 1984. *The Constitution of Society.* Cambridge: Polity.
— 1991. *Modernity and Self-Identity.* Cambridge: Polity.
Giglioli, Pier Paolo, ed. 1976. *Language and Social Context: Selected Readings.* Harmondsworth: Penguin.
Gingrich, Andre. 2005. The German-speaking countries. In Fredrik Barth et al., *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology,* pp. 61–155. Chicago: University of Chicago Press.
Givens, David B. – Timothy Jablonski. 1995. 1995 Survey of Anthropology PhDs, http://www.aaanet.org/surveys/95survey.htm
Gledhill, John. 2000. *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics,* 2nd edition. London: Pluto.
Gluckman, Max. 1956. *Custom and Conflict in Africa.* Oxford: Blackwell.
— 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society.* Oxford: Blackwell.

Godelier, Maurice. 1975. Infrastructures, societies and history. *Current Anthropology* 19 (4): 763–771.
— 1977. *Perspectives in Marxist Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1999. *The Enigma of the Gift.* Cambridge: Polity.
— 2009. *In and Out of the West: Reconstructing Anthropology.* London: Verso.
Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays in Face-to-Face Interaction.* Chicago: Aldine.
[1981]. *A hétköznapi élet szociálpszichológiája.* Budapest: Gondolat.
— 1978 [1959]. *The Presentation of Self in Everyday Life.* Harmondsworth: Penguin.
[2015]. *Az én bemutatása a mindennapi életben.* Budapest: Pólya.
Golde, Peggy, ed. 1970. *Women in the Field: Anthropological Experiences.* Chicago: Aldine.
Goody, Jack, ed. 1958. *The Developmental Cycle in Domestic Groups.* Cambridge: Cambridge University Press.
— ed. 1968. *Literacy in Traditional Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1977. *The Domestication of the Savage Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1995. *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918–1970.* Cambridge: Cambridge University Press.
— és Ian Watt. 1963. The consequences of literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5: 304–345.
Graebner, Fritz. 1911. *Methode der Ethnologie.* Heidelberg: C. Winter.
Griaule, Marcel. 1938. *Masques dogons.* Paris: Institut d'Ethnologie.
— 1948. *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmli.* Paris: PUF.
Grillo, Ralph – Alan Rew, eds. 1985. *Social Anthropology and Development Policy.* London: Routledge.
Gullestad, Marianne. 1984. *Kitchen-Table Society.* Oslo: Scandinavian University Press.
Gupta, Akhil – James Ferguson, eds. 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science.* Berkeley: University of California Press.
Habermas, Jürgen. 1999. From Kant to Hegel and Back Again: The Move Towards Detranscendentalization. *European Journal of Philosophy* 7 (2): 129–157.
Halpern, Joel Martin – David A. Kideckel. 1983. Anthropology of Eastern Europe. *Annual Review of Anthropology* 19 (2): 70–92.
Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec.* Madison: Wisconsin University Press.
Hann, Chris – Keith Hart. 2011. *Economic Anthropology.* Cambridge: Polity.

Hannerz, Ulf. 1969. *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community.* New York: Columbia University Press.
— 1980. *Exploring the City: Inquiries toward an Urban Anthropology.* New York: Columbia University Press.
— 1992. *Cultural Complexity.* New York: Columbia University Press.
— 2004. *Foreign News: Exploring the World of Foreign Correspondents.* Chicago: University of Chicago Press.
Harries-Jones, Peter. 1995. *A Recursive Vision: Ecological Understanding and Gregory Bateson.* Toronto: University of Toronto Press.
Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture.* New York: Thomas Crowell.
— 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture.* New York: Random House.
— 1994. Cultural materialism is alive and well and won't go away until something better comes along. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology,* pp. 62–76. New York: MacGraw-Hill.
Hart, Keith 1973. Informal income opportunities and urban employment in Ghana. *Journal of Modern African Studies* 11 (1): 61–89.
— 1998. The place of the 1898 Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits (CAETS) in the history of British social anthropology. Lecture given at conference Anthropology and Psychology: The Legacy of the Torres Strait Expedition, 1898–1998, Cambridge, 10–12 August 1998.
— 2001. *Money in an Unequal World.* London: Profile.
Hastrup, Kirsten. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory.* London: Routledge.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2000 [1807]. *Phenomenology of Spirit.* [G. W. F. Hegel: The Oxford University Press Translations. Electronic edition. Phenomenology of Spirit.] Charlottesville, Va.: InteLex Corporation.
[1979]. *A szellem fenomenológiája.* Budapest: Akadémiai.
Herder, Johann Gottfried. 1968 [1784–91]. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind.* Chicago: University of Chicago Press.
[1978]. *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások.* Budapest: Gondolat.
— 1993 [1764 – cc. 1803]. *Against Pure Reason: Writings on Religion, Language, and History.* Minneapolis: Fortress Press.
[1983]. *Értekezések, levelek.* Budapest: Európa.
Herdt, Gilbert. 1982. *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea.* Berkeley: University of California Press.
Herzfeld, Michael. 1992. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy.* Chicago: University of Chicago Press.

Hobsbawm, Eric – Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.
Hocart, A. M. 1938. *Les Castes.* Paris: Musée Gimet.
Holland, Dorothy – Naomi Quinn, eds. 1987. *Cultural Models in Language and Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.
Hollis, Martin – Steven Lukes, eds. 1982. *Rationality and Relativism.* Oxford: Blackwell.
Holmes, Lowell. 1987. *Quest for the Real Samoa: The Mead/Freeman Controversy and Beyond.* South Hadley, MA: Bergin & Garvey.
Holy, Ladislav. 1996. *Anthropological Perspectives on Kinship.* London: Pluto.
Hubert, Henri – Marcel Mauss. 1964 [1898]. *Sacrifice: Its Nature and Functions.* Chicago: University of Chicago Press.
Humphrey, Caroline. 1996–97. Myth-making, narratives and the dispossessed in Russia. *Current Anthropology* 19 (2): 70–92.
Hynes, Nancy. 1999. *Culture comes home.* Prospect, March. http://www.prospect-magazine.co.uk/highlights/culture_home
Ibn Battúta. 2005 [1335]. *Utazás.* Budapest: Serdián.
Ibn Khaldún. 1995 [1375]. *Bevezetés a történelembe.* Budapest: Osiris.
Inden, Ronald. 1990. *Imagining India.* Oxford: Blackwell.
Ingold, Tim. 1976. *The Skolt Lapps today.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1986. *Evolution and Social Life.* Cambridge: Cambridge University Press.
— ed. 1994. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life.* London: Routledge.
— 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill.* London: Routledge.
Josselin de Jong, J. P. B. 1952. *Lévi-Strauss's theory of kinship and marriage.* Meedelingen Rijksmuseum voor Volkenkunde, 10. Leiden: E. J. Brill.
Kahn, Joel – Josip Llobera. 1980. French Marxist anthropology: twenty years after. *Journal of Peasant Studies* 7: 81–100.
Kant, Immanuel. 1991 [1781]. *Critique of Pure Reason.* London: J. M. Dent. [2018]. A *tiszta ész kritikája.* Budapest: Atlantisz.
Kapferer, Bruce. 1988. *Legends of People, Myths of State.* Baltimore, MD: Smithsonian Institution Press.
— 2006. Situations, crisis and the anthropology of the concrete: The anthropology of Max Gluckman. In T. M. S. Evens – Don Handelman, eds., *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology,* p. 118. New York: Berghahn Books.
Kardiner, Abraham – Ralph Linton. 1949. *The Individual and His Society.* New York: Columbia University Press.

Keesing, Roger M. 1989. Exotic readings of cultural texts. *Current Anthropology* 30: 1–42.
— 1994. Theories of culture revisited. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology,* pp. 301–312. New York: McGraw-Hill.
Kleinman, Arthur. 1980. *Patients and Healer in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry.* Berkeley: University of California Press.
— 1988. Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience. Berkeley: University of California Press.
— és Byron Good, eds. 1985. *Culture and Depression: Studies in Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder.* Berkeley: University of California Press.
— és Veena Das – Margaret Lock, eds. 1997. *Social Suffering.* Berkeley: University of California Press.
Kluckhohn, Clyde. 1944. *Navaho Witchcraft.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
— és Alfred E. Kroeber. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Knauft, Bruce M. 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology.* London and New York: Routledge.
Knight, Chris – Robin Dunbar – Camilla Powers. 1999. An evolutionary approach to human culture. In uők eds., *The Evolution of Culture.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
Koepping, Klaus-Peter. 1983. *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth-Century Germany.* New York: University of Queensland Press.
Kroeber, Alfred. 1925. *Handbook of the Indians of California.* Washington, DC: Government Print Office.
— 1939. *Cultural and Natural Areas of Native North America.* Berkeley: University of California Press.
— 1952. *The Nature of Culture.* Chicago: University of Chicago Press.
— ed. 1953. *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory.* Chicago: University of Chicago Press.
Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion.* London: Routledge.
— 1996. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School,* 3rd edition. London: Routledge & Kegan Paul.
— 1999. *Culture: The Anthropologists' Account.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kuznetsov, Anatoly M. 2008. Russian anthropology: Old traditions, new tendencies. In Aleksandar Boskovic, ed., *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practices on the Margins,* pp. 20–43. Oxford: Berghahn.

Lakoff, George – Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By.* Chicago: University of Chicago Press.
— 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought.* New York: Basic Books.
Lash, Scott – Jonathan Friedman, eds. 1991. *Modernity and Identity.* London: Routledge.
Latour, Bruno. 1991. *We have Never Been Modern.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
[1999]. *Sohasem voltunk modernek.* Budapest–Debrecen: Osiris–Gondolat.
— és Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts.* London: Sage.
Launay, Robert. 2010. *Foundations of Anthropological Theory: From Classic Antiquity to Early Modern Europe.* Chichester: Wiley-Blackwell.
Layton, Robert. 1997. *Introduction to Theory in Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.
Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma.* London: Athlone.
— 1968. *Ritual. Encyclopedia of the Social Sciences.* New York: Free Press.
— 1970. *Lévi-Strauss.* London: Fontana.
— 1984. Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology. *Annual Review of Anthropology* 13: 1–22.
[1996]. *Szociálantropológia.* Budapest: Osiris.
LeClair, Edward E. – Harold K. Schneider, eds. 1968. *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
Lee, Richard – Irven DeVore, eds. 1968. *Man the Hunter.* Chicago: Aldine.
Leenhardt, Maurice. 1937. *Gens de la Grande Terre.* Paris: Gallimard.
Leiris, Michel. 1981 [1934]. *L'Afrique fantôme.* Paris: Gallimard.
Lévi-Strauss, Claude. 1963a [1958]. *Structural Anthropology.* New York: Basic Books.
[2001]. *Strukturális antropológia.* Budapest: Osiris.
— 1963b [1961]. *Totemism.* Boston, MA: Beacon.
— 1966 [1962]. *The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press.
— 1969 [1949]. *The Elementary Structures of Kinship.* London: Tavistock.
— 1976 [1955]. *Tristes tropiques.* Harmondsworth: Penguin.
[1973]. *Szomorú trópusok.* Budapest: Európa.
— 1985 [1983]. *The View from Afar.* New York: Basic Books.
— 1987a [1950]. *Introduction to the Work of Marcel Mauss.* London: Routledge.
— 1987b. The concept of 'house'. In C. Lévi-Strauss, *Anthropology and Myth,* pp. 151–152. Oxford: Blackwell.
Lévy-Bruhl, Lucien. 1978 [1922]. *Primitive Mentality.* New York: AMS Press.
Lewis, Oscar. 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied.* Urbana: University of Illinois Press.

— 1960. *Tepotzlán, a Mexican Village.* New York: Holt.
[1968]. *Sanchez és gyermekei,* Budapest: Európa.
Lienhardt, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka.* Oxford: Oxford University Press.
Linton, Ralph. 1937. *The Study of Man: An Introduction.* New York: Appleton-Century-Crofts.
Lipset, David. 1982. *Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist.* Boston, MA: Beacon.
Lizot, Jacques. 1984. *Les Yanomami Centraux.* Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
Locke, John. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding.* Book 1, Chapter 1.
[2003]. *Értekezés az emberi értelemről.* Budapest: Osiris
Lowie, Robert H. 1920. *Primitive Society.* New York: Liveright.
Lutz, Catherine – Donald Nonini. 1999. The economies of violence and the violence of economies. In Henrietta Moore, ed., *Anthropological Theory Today,* pp. 73–113. Oxford: Blackwell.
Lyotard, Jean-François. 1984 [1979]. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Manchester: Manchester University Press.
[1993]. *A posztmodern állapot.* Budapest: Századvég–Gondolat.
Machiavelli, Nicolo. 2008. *The Prince.* London: Vintage.
[2006]. A *fejedelem.* Budapest: Cartaphilus.
Maine, Henry. 1931 [1861]. *Ancient Law, Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas.* London: J. M. Dent.
[1988]. *Az ősi jog.* Budapest: Gondolat.
Malik, Kenan. 2000. *Man, Beast, or Zombie: What Science Can and Cannot Tell Us About Human Nature.* London: Weidenfeld & Nicolson.
Malinowski, Bronisław. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term.* London: Routledge & Kegan Paul.
— 1974 [1948]. *Magic, Science and Religion and Other Essays.* London: Souvenir.
[1972]. *Baloma. Válogatott írások.* Budapest: Gondolat.
— 1984 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific.* Prospect Heights, IL: Waveland.
Malkki, Liisa H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania.* Chicago: University of Chicago Press.
Marcus, George. 1998. *Ethnography Through Thick and Thin.* Princeton: Princeton University Press.
— és Michael Fischer. 1986. *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago: University of Chicago Press.
Marx, Karl. 1906 [1867–1894]. *Capital: A Critique of Political Economy.* New York: Modern Library.
[1978]. *A tőke – A politikai gazdaságtan bírálata.* Budapest: Kossuth.

Mauss, Marcel. 1954 [1924]. *The Gift.* London: Cohen & West.
— 1979 [1934]. Body techniques. In M. Mauss, *Sociology and Psychology,* pp. 97–122. London: Routledge.
[2004]. *Szociológia és antropológia.* Budapest: Osiris.
Mayer, Philip. 1960. *Townsmen or Tribesmen? Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City.* Cape Town: Oxford University Press.
Mead, Margaret. 1972. *Blackberry Winter: My Earlier Years.* New York: Morrow.
— 1975 [1930]. *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education.* New York: Morrow.
— 1978 [1928]. *Coming of Age in Samoa.* Harmondsworth: Penguin.
— 1980 [1935]. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies.* New York: Morrow.
[1970]. *Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban.* Budapest: Gondolat.
— és Rhoda Métraux, eds. 1953. *The Study of Culture at a Distance.* Chicago: University of Chicago Press.
Meillassoux, Claude. 1960. Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionelles d'autosubsistance. *Cahiers d'Etudes Africaines* 4: 38–67.
— 1981. *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community.* Cambridge: Cambridge University Press.
Melhuus, Marit. 1993. Pursuits of knowledge – pursuit of justice: a Marxist dilemma. *Social Anthropology* 1 (3): 265–275.
Miller, Daniel. 1998. *A Theory of Shopping.* Cambridge: Polity.
— és Don Slater. 2000. *The Internet: An Ethnographic Approach.* Oxford: Berg.
Mintz, Sidney. 1974. *Caribbean Transformations.* Chicago: Aldine.
— 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History.* New York: Viking.
Mitchell, J. Clyde. 1956. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia.* Livingstone: Rhodes-Livingstone Papers, 27.
Modood, Tariq – Pnina Werbner, eds. 1997. *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-Racism.* London: Zed.
Montaigne, Michel de. 1580. *Essays.* Translated by Charles Cotton.
[2013] *Esszék.* Budapest: Jelenkor.
Montesquieu, Charles de Secondat. 1973 [1722]. *Persian Letters.* Harmondsworth: Penguin.
[2010]. *Perzsa levelek.* Budapest: Fapadoskönyv.hu
— 1977 [1748]. *Spirit of Laws.* Berkeley: University of California Press.
[1962]. *A törvények szelleméről.* Budapest: Akadémiai.
Moore, Henrietta L. 1986. *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1999. Introduction. In uő, ed., Anthropological Theory Today. Cambridge: Polity.

Moore, Jerry W. 1997. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists.* London: Alta Mira Press.
Morgan, Lewis Henry. 1870. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.* Washington, DC: Smithsonian Institution.
— 1976 [1877]. *Ancient Society.* New York: Gordon Press.
[1961]. *Az ősi társadalom.* Budapest: Gondolat.
Murphy, Yolanda – Robert Murphy. 1985. *Women of the Forest.* New York: Columbia University Press.
Needham, Rodney. 1962. *Structure and Sentiment: A Test Case in Anthropology.* Chicago: University of Chicago Press.
Newman, Katherine. 1988. *Falling from Grace: The Experience of Downward Mobility in the American Middle Class.* New York: Vintage.
Nordstrom, Carolyn – Antonius C. G. M. Robben, eds. 1995. *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival.* Berkeley: University of California Press.
Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's Hair.* Chicago: University of Chicago Press.
— 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Okely, Judith. 1975. The self and scientism. *Journal of the Anthropological Society of Oxford (JASO)* 6 (3): 171–188.
— és Helen Calloway, eds. 1992. *Anthropology and Autobiography.* London: Routledge.
O'Laughlin, Bridget. 1974. Mediation of contradiction: why Mbum women do not eat chicken. In Michelle Z. Rosaldo – Louise Lamphere, eds, *Woman, Culture & Society,* pp. 301–342. Stanford, CA: Stanford University Press.
Ortner, Sherry B. 1974. Is female to male as nature is to culture? In Michelle Z. Rosaldo – Louise Lamphere, eds, *Woman, Culture & Society,* pp. 67–87. Stanford, CA: Stanford University Press.
— 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126–166.
— ed. 1999. *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond.* Berkeley: University of California Press.
Overing, Joanna, ed. 1985. *Reason and Morality.* London: Tavistock.
Parkin, David. 1969. *Neighbours and Nationals in an African City Ward.* London: Routledge & Kegan Paul.
Parkin, Robert. 2005. The French-speaking countries. In Fredrik Barth et al., *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology,* pp. 157–255. Chicago: University of Chicago Press.
Peirano, Mariza G. S. 2008. Anthropology with no guilt – a view from Brazil. In Aleksandar Boskovic, ed., *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practices on the Margins,* pp. 186–198. Oxford: Berghahn.

Plotkin, Vladimir – Jovan E. Howe. 1985. The unknown tradition: continuity and innovation in Soviet ethnography. *Dialectical Anthropology* 9 (1–4): 257–312.
Polanyi, Karl. 1957 [1944]. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time.* Boston, MA: Beacon.
[2004]. *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei.* Budapest: Napvilág.
Powdermaker, Hortense. 1966. *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist.* New York: Norton.
Rabinow, Paul. 1989. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment.* Cambridge, MA: MIT Press.
Radcliffe-Brown, A. R. 1922. *Andaman Islanders: A Study in Social Organization.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1952. *Structure and Function in Primitive Society.* London: Cohen & West.
[1967]. *Struktúra és funkció a primitív társadalomban.* Debrecen: Csokonai.
— 1957. *A Natural Science of Society.* Glencoe: Free Press.
— és Daryll Forde, eds. 1950. *African Systems of Kinship and Marriage.* London: Oxford University Press.
Rappaport, Roy A. 1984 [1967]. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People, 2nd edition.* New Haven, CT: Yale University Press.
Redfield, Robert. 1930. *Tepotzlán: A Mexican Village.* Chicago: University of Chicago Press.
— 1955. *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole.* Chicago: University of Chicago Press.
Ribeiro, Gustavo Lins – Arturo Escobar, eds. 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power.* Oxford: Berg.
Richards, Audrey. 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe.* London: Oxford University Press.
— 1956. Chisungu: *A Girls' Initiation Ceremony Among the Bemba of Northern Rhodesia.* New York: Grove Press.
— 1964 [1932]. *Hunger and Work in a Savage Tribe: A Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu.* Cleveland: World Publishing Co.
Richerson, Peter – Robert Boyd. 2004. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution.* Chicago: University of Chicago Press.
Ricoeur, Paul. 1971. The model of the text: meaningful action considered as text. *Social Research,* 38: 529–562.
[2010]. *A diszkurzus hermeneutikája.* Budapest: Argumentum.
Ries, Nancy. 1997. *Russian talk, Culture and Conversation during Perestroika.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Rivers, W. H. R. 1914. *The History of Melanesian Society.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1967 [1908]. *The Todas.* Oosterhout: Anthropological Publications.

Robertson, Roland. 1992. *Globalization.* London: Sage.
Rosaldo, Michelle Z. 1974. Woman, culture and society: a theoretical overview. In Michelle Z. Rosaldo – Louise Lamphere, eds., *Woman, Culture and Society,* pp. 17–43. Stanford, CA: Stanford University Press.
— 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life.* Cambridge: Cambridge University Press.
— és Louise Lamphere, eds. 1974. *Woman, Culture and Society.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Rousseau, Jean-Jacques. 1978 [1762]. *On the Social Contract.* New York: St Martin's Press.
[1997]. *A társadalmi szerződésről, avagy A politikai jog elvei,* Budapest: Pannon-Klett.
Sahlins, Marshall D. 1968. *Tribesmen.* New York: Prentice-Hall.
[1972]. *Vadászok, törzsek, parasztok.* Budapest: Kossuth.
— 1972. *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine.
— 1976. *Culture and Practical Reason.* Chicago: Aldine.
— 1977. *The Use and Abuse of Biology.* Chicago: University of Chicago Press.
— 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
— 1985. *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press.
— 1994. Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology,* pp. 377–394. New York: McGraw-Hill.
— 1995. *How 'Natives' Think: About Captain Cook, For Example.* Chicago: University of Chicago Press.
Said, Edward A. 1978. *Orientalism.* New York: Pantheon.
[2000]. *Orientalizmus.* Budapest: Európa.
— 1993. *Culture and Imperialism.* New York: Knopf.
Sangren, Steven. 1988. Rhetoric and the authority of ethnography: "postmodernism" and the social reproduction of texts. *Current Anthropology* 29 (3): 405–435.
Sapir, Edward. 1921. *Language, an Introduction to the Study of Speech.* New York: Harcourt, Brace & Co.
[1971]. *Az ember és a nyelv.* Budapest: Gondolat.
Scheper-Hughes, Nancy. 1979. *Saints, Scholars and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland.* Berkeley: University of California Press.
— 1992. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil.* Berkeley: University of California Press.
— 2000. Nancy Scheper-Hughes Interview: conversations with history. Institute of International Studies, University of California, Berkeley. http://globetrotter.berkeley.edu/people/Scheper-Hughes/sh-con0.html

— és Margaret Lock. 1987. The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1 (n.s.): 6–41.
Schneider, David M. 1968. *American Kinship: A Cultural Account.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
— 1984. *A Critique of the Study of Kinship.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven, CT: Yale University Press.
Seligman, C. P. – Brenda W. Seligman. 1932. *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan.* London: Routledge.
Shore, Bradd. 1996. *Culture in Mind: Cognition, Culture and the Problem of Meaning.* New York: Oxford University Press.
Silverman, Sydel. 1981. *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology.* New York: Columbia University Press.
— 2005. The United States. In Fredrik Barth et al., *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology,* pp. 257–348. Chicago: University of Chicago Press.
Smith, M. G. 1965. *The Plural Society in the British West Indies.* Berkeley: University of California Press.
Snyder, Timothy. 2011. *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin.* London: Vintage.
[2012]. *Véres övezet – Európa Sztálin és Hitler szorításában.* Budapest: Park.
Sokal, Alan. 1996. Transgressing the boundaries: toward a transformative hermeneutics of quantum gravity. *Social Text* 14 (1–2).
[2008]. *Intellektuális imposztorok. Posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal.* Budapest: Typotex.
Southall, Aidan, ed. 1973. *Introduction to Urban Anthropology.* London: Oxford University Press.
Spencer, Jonathan. 1989. Anthropology as a kind of writing. *Man* 24 (2): 145–164.
— 1996. Marxism and anthropology. In Alan Barnard – Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology,* pp. 352–354. London: Routledge.
Sperber, Dan. 1996. *Explaining Culture: A Naturalist Account.* Oxford: Blackwell.
[2001]. *A kultúra magyarázata – Naturalista megközelítés.* Budapest: Osiris.
Steward, Julian, ed. 1946–50. *Handbook of South American Indians.* Washington, DC: US GPO.
— 1955. *The Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana: University of Illinois Press.
Stocking, George W. 1995. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888–1951.* Madison: University of Wisconsin Press.

— ed. 1996. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition.* Madison: University of Wisconsin Press.
Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.
— 1991. *Partial Connections.* Savage, MD: Rowman & Littlefield.
— 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.
Tambiah, Stanley J. 1996. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia.* Berkeley: University of California Press.
Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Thomas, William – Florian W. Znaniecki. 1918–20. *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigrant Group,* vols I–V. Chicago: University of Chicago Press.
[2002]. *A lengyel paraszt Európában és Amerikában.* Budapest: Új Mandátum.
Tierney, Patrick. 2000. *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon.* New York: Norton.
— 2000. The fierce anthropologist: Did Napoleon Chagnon's expeditions harm one of the world's most vulnerable tribes? *The New Yorker* 6 November 2000.
Tishkov, Valery A. 1992. The crisis in Soviet ethnography. *Current Anthropology* 33(4): 371–93.
Todorov, Tzvetan. 1984. *The Conquest of America: The Conquest of the Other.* New York: Harper & Row.
Tönnies, Ferdinand. 1963 [1887]. *Community and Society.* New York: Harper & Row.
[2004]. *Közösség és társadalom.* Budapest: Gondolat.
Tooby, John – Leda Cosmides. 1992. The psychological foundations of culture. In Jerome Barkow – Leda Cosmides – John Tooby, eds., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* pp. 19–136. Oxford: Oxford University Press.
Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History.* Boston, MA: Beacon.
Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connections.* Princeton: Princeton University Press.
Turner, Victor. 1957. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of a Ndembu Village.* Manchester: Manchester University Press.
— 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

— 1969. *The Ritual Process.* Chicago: Aldine.
[2002]. *A rituális folyamat.* Budapest: Osiris.
— 1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
— 1987 [1988]. *The Anthropology of Performance.* New York: PAJ Publications.
— és Edward Bruner, eds. 1986. *The Anthropology of Experience.* Urbana, IL: University of Illinois Press.
Tylor, Edward. 1964 [1865]. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization.* Abridged edition. Chicago: University of Chicago Press.
— 1958 [1871]. *Primitive Culture.* Abridged edition. New York: Harper.
Ulin, Robert C. 1984. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory.* Austin: University of Texas Press.
Vayda, Andrew P. 1994. Actions, variations, and change: the emerging anti-essentialist view in anthropology. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology,* pp. 320–330. New York: McGraw-Hill.
Velsen, Jaap van. 1967. The extended-case method and situational analysis. In A. L. Epstein, ed., *The Craft of Social Anthropology,* pp. 129–152. London: Tavistock.
Verdery, Katherine. 1983. *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change.* Berkeley: University of California Press.
— 1991. Theorizing socialism: A prologue to the 'transition'. *American Anthropologist,* 18 (3): 419–436.
Vermeulen, Han F. 2008. Anthropology in the Netherlands: Past, present and future. In Aleksandar Boskovic, ed., *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practices on the Margins,* pp. 44–69. Oxford: Berghahn.
— és Arturo Alvarez Roldán, eds. 1995. *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology.* London: Routledge.
Vico, Giambattista. 1999 [1725]. *The New Science.* London: Penguin.
[1953]. *Az új tudomány.* Budapest: Akadémiai.
Vivieiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society.* Chicago: University of Chicago Press.
Wagner, Roy. 1975. *The Invention of Culture.* Chicago: University of Chicago Press.
— 1986. *Symbols that Stand for Themselves.* Chicago: University of Chicago Press.
Wallerstein, Immanuel. 1974–79. *The Modern World-System* (3 vols). New York: Academic Press.
[1983]. *A modern világgazdasági rendszer kialakulása.* Budapest: Gondolat.
Wax, Rosalie. 1971. *Doing Fieldwork: Warnings and Advice.* Chicago: University of Chicago Press.

Weber, Max. 1976 [1904–05] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* London: Allen & Unwin.
[2020]. *A protestáns etika és a kaptalizmus szelleme.* Budapest: L'Harmattan.
— 1968 [1922] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* New York: Bedminster Press.
[1987–1992]. *Gazdaság és társadalom.* Budapest: Közgazdasági és Jogi.
Wedel, Janine R. 1986. *The Private Poland.* New York: Facts on File.
Weiner, Annette B. 1976. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange.* Austin: University of Texas Press.
— 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-giving.* Berkeley: University of California Press.
Werbner, Pnina – Tariq Modood, eds. 1997. *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism.* London: Zed.
White, Isobel. 1993. Daisy Bates: Legend and reality. In Julie Marcus, ed., First in Their Field: *Women and Australian Anthropology.* Melbourne: Melbourne University Press.
White, Leslie A. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization.* New York: Grove Press.
[1973]. *A kultúra fejlődése.* Budapest: Kossuth.
Whitehouse, Harvey – James Laidlaw, eds. 2007. *Religion, Anthropology and Cognitive Science.* Durham: Carolina University Press.
Wiener, Norbert. 1948. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine.* Cambridge, MA: Technology Press.
[1974]. *Válogatott tanulmányok.* Budapest: Gondolat.
Wierzbicka, Anna. 1989. Soul and mind. Linguistic evidence for ethnopsychology and cultural history. *American Anthropologist* 91 (1): 41–56.
Wilson, Bryan, ed. 1970. *Rationality.* Oxford: Blackwell.
Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
[1981]. *Bevezetés a populációbiológiába.* Budapest: Gondolat.
— 1978. *On Human Nature.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
[2003]. *Minden egybecseng.* Budapest: Typotex.
Wilson, Godfrey. 1941–42. *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I–II.* Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.
Wilson, Richard Ashby, ed. 1997. *Human Rights, Culture and Context.* London: Pluto.
— és Jon P. Mitchell, eds. 2003. *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements.* London: Routledge.
Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy.* London: Routledge.

[1988]. *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához.* Budapest: Akadémiai.
Wolf, Eric. 1966. *Peasants.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
[1973]. *Vadászok, törzsek, parasztok.* Budapest: Kossuth.
— 1969. On peasant rebellions. *International Social Science Journal* 21 (2): 286–294.
— 1982. *Europe and the People without History.* Berkeley: University of California Press.
[1995]. *Európa és a történelem nélküli népek.* Budapest: Akadémiai–Osiris–Századvég.
— 1994. Facing power: old insights, new questions. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology,* pp. 218–28. New York: McGraw–Hill.
Worsley, Peter. 1964. *The Third World.* London: Weidenfeld & Nicholson.
— 1968 [1957]. *The Trumpet Shall Sound,* 2nd edition. New York: Schocken.
— 1984. *The Three Worlds: Culture and World Development.* London: Weidenfeld & Nicolson.
Wundt, Wilhelm. 1900–20. *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte.* Leipzig. English translation, 1916: *Elements of Folk Psychology: Outlines of a Psychological History of the Development of Mankind.* London: George Allen & Unwin Ltd.
[1921]. *Bevezetés a pszichológiába.* Budapest: Franklin.
Wyschogrod, Edith – Jean-Joseph Goux – Eric Boynton, eds. 2002. *The Gift and Sacrifice.* New York: Fordham Press.

Névmutató

A

Abu-Lughod, Lila 213, 220
Althusser, Louis 166, 176, 177, 214, 269
Amin, Samir 183
Anderson, P. 14
Appandurai, Arjun 209, 258, 262–265
Ardener, Edwin 188, 206, 215, 224
Ardener, Shirley 188
Arisztotelész 16
Arutyunyan, Jurik V. 241
Asad, Talal 184, 202
Atran, Scott 252
Augé, Marc 178, 263, 270

B

Bachofen, Johann Jakob 46
Bahtyin, Mihail 221
Bailey, Frederick 140
Balandier, Georges 126, 169, 175
Baldus, Herbert 241
Balibar, Étienne 176, 269
Barnes, John 137, 143, 160
Barth, Fredrik 52, 61, 124, 126, 140, 143, 145, 156, 167, 168, 187, 193–196, 202, 206, 209, 213, 224, 225, 241, 270, 271, 275, 277, 285, 288
Barthes, Roland 166, 214
Bastian, Adolf 37, 43, 44, 45, 48, 50, 53, 54, 58, 63, 68, 79, 80, 122, 199, 252, 254, 271, 281
Bataille, George 99
Bates, Daisy 76, 291
Bateson, Gregory 97, 103, 107, 111, 119–121, 130, 148, 151, 163, 169, 180, 193, 195, 198, 205, 271, 279, 283
Battúta, Ibn 18, 280
Baudrillard, Jean 263
Benedict, Ruth 81, 87, 91, 92, 97, 100–107, 119, 121, 125, 127, 131, 149, 155, 182, 191, 213, 233, 269, 271
Bernard, Alan 226
Bhabha, Homi K. 217
Birdwhistell, Raymond 111
Bloch, Maurice 178, 208, 252, 271
Boas, Franz 39, 48, 54–57, 65–73, 78–88, 91–97, 100–108, 121–128, 131, 150, 157–162, 168, 180, 184, 194, 199, 211, 213, 218, 220, 224, 225, 242, 248, 253, 267, 271
Bogoraz, Vlagyimir Germanovics 55
Bohannan, Laura 187, 272
Bourdieu, Pierre 103, 115, 166, 196–198, 207–212, 246, 272
Brig, Jean 190
Bromlej, Jurij 241
Kupferer, Bruce 233
Buddhá, Gautama 15

C

Caillois, Roger 99
Caldwell, Melissa 260
Calloway, Helen 226, 285

Casas, Bartolomé de las 19
Castro, Eduardo Viveiros de 243
Chagnon, Napoleon 256, 257, 272, 289
Clifford, James 220, 221
Cohen, Abner 192, 193
Cohen, Anthony 209
Cohen, A. P. 194
Colson, Elisabeth 137
Comaroff, John és Jean 247, 260, 261, 265, 273
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, márki, 28
Conklin, Harold 157
Conrad, Joseph 72
Cosmides, Leda 255, 270, 289
Csajanov, Alekszandr 109, 176

D

D'Alembert, Jean Le Rond 27
Darwin, Charles 36, 43, 47, 48, 273
Dawkins, Richard 200
Deloria, Vine 216
Derrida, Jacques 174, 196, 207, 212–216, 224, 234
Descartes, René 21–26, 32, 250, 251, 273
DeVos, George 191
Diamond, Stanley 128, 173
Diderot, Denis 27, 28
Dieterlen, Germanie 98
Douglas, Mary 114, 153, 155, 156, 168, 191, 206, 221, 270, 273
Dreger, Alice 256
Dumont, Louis 85, 167, 169, 177, 207, 209, 274
Dunn, Stephen P. 241
Durkheim, Émile 17, 32, 45, 56–59, 62–69, 73–75, 78, 81–83, 125, 127, 140, 146, 147, 150, 153, 155, 157, 164–167, 196, 199, 212, 246, 251, 252, 274

E

Eggen, Fred 96
Einstein, Albert 64
Elias, Norbert 196
Eliot, T. S. 51, 152
Engels, Friedrich 40, 173, 178, 274
Epstein, Arnold 137
Eriksen, Thomas H. 124, 258, 262, 274
Evans-Pritchard 51, 77, 82, 85, 90, 95, 104, 112–119, 124, 135, 138, 141–145, 150–156, 158, 160, 205, 215, 226, 273, 275, 276

F

Fabian, Jonathan 218
Fanon, Frantz 216
Fardon, Richard 219, 269
Featherstone, Mike 258
Feld, Steven 208, 209
Ferguson, James 220, 260, 278
Fichte, Johann Gottlieb 43
Finley, Moses I. 14, 275
Firth, Raymond 71, 77, 92, 95, 112, 117, 132, 134, 135, 141, 142, 159, 160, 205, 275, 276
Fischer, Michael 220, 283
Forde, Daryll 115, 116, 119, 126, 134, 135, 151, 178, 181, 286
Fortes, Meyer 77, 92, 95, 112, 113, 115, 116, 135, 138, 142, 143, 145, 167, 276
Fortune, Reo 117, 119
Foucault, Michel 166, 174, 196, 197, 207, 210–214, 220, 224, 247, 276
Frake, Charles 157
Frank, Andre Gunder 183
Frankenberg, Ronald 230
Frazer, James George 26, 50, 51, 72, 86, 88, 95, 103, 150, 276

Frazer, Sir John 72
Freeman, Derek 201, 202, 276, 280
Freud, Sigmund 51, 52, 64, 139, 212
Freyre, Gilberto 242
Fried, Morton 128, 130, 179, 241
Friedman, Jonathan 181, 202, 258, 282
Frobenius, Leo 54

G

Gadamer, Hans-Georg 227
Galtung, Johan 183
Gandhi, Indira 204
Geertz, Clifford 61, 82, 106, 130, 150, 158–161, 168, 195, 205, 212, 213, 217, 220–225, 227, 265, 266, 277, 285
Gellner, Ernest 30, 206, 223, 226, 227, 233, 235, 240, 277
Gennep, Arnold van 82, 154, 277
Giddens, Anthony 74, 195, 196, 258, 265, 277
Gluckman, Max 77, 92, 95, 114, 115, 124, 135–139, 143, 144, 153, 155, 168, 172–175, 184, 192, 205, 208, 230, 261, 277, 280
Godelier, Maurice 177, 178, 186, 247, 263, 278
Godfrey, Lienhardt 95, 136, 153, 283, 291
Goethe, Johann Wolfgang von 30, 43
Goffman, Erving 110, 147, 148, 196, 212, 278
Golde, Peggy 189
Goldenweiser, Alexander 92, 96, 101
Goodenough, Ward 157
Goody, Jack 82, 93, 112, 142, 143, 145, 151, 206, 278
Gorbacsov, Mihail 204
Gould, Stephen Jay 199
Graebner, Fritz 54, 67, 88, 271, 278
Gramsci, Antonio 174, 220, 247
Griaule, Marcel 92, 97–99, 278
Grimm, Wilhelm 43
Graebner, Fritz 54, 55
Gupta, Akhil 220

H

Habermas, Jürgen 33, 212, 278
Haddon, Alfred C. 51, 69, 95, 119
Halbwachs, Maurice 83
Hann, Chris 260
Hannerz, Ulf 89, 108, 170, 258, 261, 262, 277, 279
Harris, Marvin 128, 130, 180, 199, 205, 223, 226, 279
Hart, Keith 64, 229, 278
Harvis, Martin 179
Hastrup, Kirsten 224
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 31–33, 38, 41, 59, 278, 279
Heidegger, Martin 228
Henrik, Tengerész 18
Herder, Johann Gottfried von 30–34, 43, 68, 73, 232, 279
Hérodotosz, Halikarnasszoszi 14, 15, 19, 258
Herskovits, Melville 81, 96, 123
Herz, Robert 83
Hitler, Adolf 65, 91, 288
Hobbes, Thomas 23
Hobsbawm, Eric 233
Hocart, A. M. 118, 280
Hocart, Arthur Maurice 118
Holland, Dorothy 252
Holmes, Lowell 202
Holy, Ladislav 39, 225, 280
Hubert, Henri 83
Hudson, Thomas 235
Humboldt, Wilhelm von 43
Hunt, George 79

Husserl, Edmund 65, 228
Huszein, Szaddám 204
Hynes, *Richard* 51, 280

I

Inden, Ronald 218
Ingold, Tim 47, 200, 226, 228, 248, 280

J

Jakobson, Roman 162, 163
Johelszon, Vlagyimir Iljics 55
Johnson, Mark 252, 282
Jong, J. P. B. Josselin de 166, 280
Jung, Carl 45

K

Kahn, Joel 178
Kant, Immanuel 31, 32, 33, 38, 59, 212, 278, 280
Kapferer, Bruce 139, 208, 233
Keesing, Roger 226
Khaldún, Ibn 17, 19, 258, 280
Kleinman, Arthur 232
Kluckhohn, Clyde 158
Koepping. Elizabeth 44, 281
Kolumbusz, Kristóf 18, 19
Konfuciusz 15
Kroeber, Alfred L. 66, 81, 91, 92, 96, 97, 105, 106, 107, 124, 126, 158, 159, 169, 205, 281
Kuper, Adam 71, 88, 91, 93, 106, 116, 120, 140, 158, 225, 239, 253, 281
Kuznetsov, Anatoly 49, 240, 281

L

Lajos, XIV. 27
Lakoff, George 252
Lamphere, Louise 189, 194, 270, 285, 287
Lao-ce 15
Lash, Scott 258
Latour, Bruno 24, 210, 249, 250, 262, 282
Launay, Bernard de 18, 282
Layton, Robert 226
Leach, Edmund 77, 86, 95, 113, 117, 134, 135, 142–145, 153, 166, 167, 181, 206, 282
Leacock, Eleanor 128
Leenhardt, Maurice 99, 282
Leiris, Michel 92, 99, 282
Lenin, Vlagyimir Iljics 56
Lennon, John 171
Léry, Jean de 19
Lévi-Strauss, Claude 29, 45, 82, 97, 103, 108, 115, 123–125, 150, 157, 162–167, 169, 172, 176, 177, 185, 193, 196, 200, 206, 228, 242, 251, 252, 274, 280, 282
Lévy-Bruhl, Lucien 69, 82, 97, 99, 107, 282
Lewis, Oscar 110
Lewontin, Richard 199
Leenhardt, Maurice 153, 283
Linton, Ralph 96, 103, 104, 146, 147, 280, 283
Llobera, Josip 178, 280
Lock, Margaret 231
Locke, John 22, 23, 25, 251, 283
Lowie, Robert H. 81, 82, 92, 96, 97, 105, 119, 126, 128, 162, 283
Lyotard, Jean-François 211, 212, 283

M

Machiavelli, Niccolò 29, 61, 283
Magellán, Ferdinand 19
Maine, Henry 46, 49, 58, 62, 63, 75, 165, 283

Malinowski, Bronisław 45, 52, 65–77, 83, 85, 87, 91–94, 97, 99, 104, 107, 112, 113, 117, 118, 127, 132–137, 140–142, 145, 164, 187, 201, 202, 206, 211, 218, 224, 244, 248, 249, 253, 275, 283
Marcus, George 220, 223, 224, 263, 272
Marx, Karl 26, 29, 32, 36, 38, 40, 41, 42, 48, 50, 56–65, 88, 103, 139, 149, 173–178, 182, 183, 195, 196, 208, 209, 212, 217, 247, 265, 269, 283
Matte, Roberto Da 243
Mauss, Marcel 45, 57, 65–69, 72, 81–86, 89, 91–93, 97–103, 125, 132–134, 151, 157, 163, 176, 196, 244, 274, 280–284
Mead, Margaret 81, 91–93, 96, 97, 100–107, 111, 119, 121, 125, 130, 191, 201, 202, 221, 236, 256, 271, 276, 280, 284
Meillassoux, Claude 175–178, 186, 284
Mendel, Gregor 119
Merleau-Ponty, Maurice 228
Métraux, Alfred 100, 102, 128, 162, 284
Mikluho-Maklaj, Nyikolaj Nyikolajevics 48, 55
Mintz, Sidney 128, 185, 186, 219, 284
Mitchell, James 123, 136, 137, 192, 247, 284, 291
Montagu, Ashley 123
Montaigne, Michel de 20
Montesquieu 27, 28, 284
Moore, Henriette 208, 235
Moore, Jerry 126
Morgan, Lewis Henry 38–43, 48, 50, 58, 63, 75, 81, 88, 111, 124, 126, 149, 160, 167, 274, 285
Morse, Samuel 35
Murdock, George P. 97, 135
Murphy, Robert 128, 190, 285
Murphy, Yolanda 190

N

Nadel, Siegfried 119
Needham, Rodney 166, 169, 206, 285
Newman, Katherine 207
Newton, Isaac 26
Nietzsche, Friedrich 21, 61, 65, 74, 102
Nimuendajú, Curt 241
Nixon, Richard 171

O

Obeyesekere, Gananath 208
Okely, Judith 226
Ortner, Sherry 190, 194

P

Palmé, Olof 204
Park, Robert E. 108
Parkin, David 192
Parsons, Talcott 96, 106, 147, 150, 158–159, 225
Peirano, Mariza 242
Pinker, Steven 256
Platón 15
Polányi Károly 97, 128, 132, 133, 169, 247, 259
Polo, Marco 18
Powdermaker, Hortense 92, 187, 231
Presley, Elvis 171

Q

Quinn, Naomi 252, 280

R

Rabinow, Paul 210, 213, 220, 223
Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 49, 56, 65–70, 73–83, 85, 87, 89, 91–96, 104, 107–119, 124, 127, 135–141, 151, 156, 164, 187, 224, 225, 248, 253, 276, 286
Radin, Paul 96
Rameau, Jean-Philippe 21
Ranger, Terence 233, 280
Rappaport, Roy 128, 130, 180, 181, 202, 286
Ratzel, Friedrich 54
Redfield, Robert 96, 109, 110, 185, 205, 286
Richards, Audrey 77, 92, 95, 115, 135, 138, 142, 145, 189, 191, 230, 286
Ricoeur, Paul 161, 208, 286
River, Paul 97, 100
Rivers, William H. R. 45, 51, 52, 54, 66, 68, 69, 98, 286
Rivet, Paul 69
Rosaldo, Michelle Z. 189, 190, 194, 220, 270, 285, 287
Rouch, Jean 99
Rousseau, Jean-Jacques 27–29, 32, 36, 41, 111, 276, 287

S

Sahlins, Marshall 115, 127, 128, 130, 133, 134, 159, 176, 179, 180, 200, 205, 221, 265, 287
Said, Edward 27, 174, 216, 217, 218, 277, 287
Saint-Simon, Henri de 36
Sándor, Nagy 16
Sangren, Steven 223
Sapir, Edward 45, 81, 92, 96, 106–109, 157, 251, 253, 287
Sartre, Jean-Paul 162, 165
Saussure, Ferdinand de 65, 163
Schapera, Isaac 77, 92, 95, 115, 135, 175
Scheper-Hughes, Nancy 231, 287
Schiller, Johann Christoph Friedrich 43
Schlee, Günther 260
Schlegel, Friedrich von 43, 53
Schleiermacher, Friedrich 43, 61, 161
Schmidt, Wilhelm 54
Schneider, David 106, 132, 150, 158, 160, 205, 220, 225, 282, 288
Schütz, Alfred 161
Scott, James S. 265
Seligman, Breda 52
Seligman, Charles G. 51, 77, 94, 113, 115, 117, 288
Service, Elman 128
Shakespeare, William 21
Shore, Bradd 252
Simmel, Georg 56, 65, 95, 138, 209, 247
Smith, Michael G. 191, 264
Soros, György 241, 260
Spencer, Jonathan 178, 223, 288
Sperber, Dan 252
Spivak, Gayatri Chakravorty 217
Srinivas, M. N. 78
Sternberg, Lev Jakovlevics 55
Steward, Julian 97, 105, 124–132, 149, 158, 159, 161, 168, 172, 179, 180–186, 205, 224, 261, 288
Stocking, George 48, 88, 93, 117, 135, 288
Strathern, Marilyn 209, 227, 232, 235, 289
Sulkin, Carlos Londoño 264
Szókratész 15
Sztálin, Joszif Visszarionovics 65, 90, 240, 288
Sztrabón 16

T

Tax, Sol 96
Thiong'o, Ngũgĩ wa 216
Thomas, William I. 108
Tierney, Patrick 256
Tocqueville, Alexis de 38
Todorov, Tzvetan 20, 289
Tönnies, Ferdinand 49, 56, 58
Tooby, John 255, 270, 289
Tsing, Anna 260
Turner, Victor 82, 140, 153–156, 169, 192, 198, 205–208, 226, 230, 252, 289
Tyler, Stephen 220
Tylor, Edward Burnett 45–47, 50, 52, 53, 63, 78, 88, 122, 125, 158, 169, 288, 290

V

Vahtyin, Nyikolaj B. 241
Vayda, Andrew 128, 180
Velsen, Jaap van 138
Verdery, Katherine 208, 259, 290
Vespucci, Amerigo 19, 20
Vico, Giambattista 26, 27, 28, 32, 37, 290
Voltaire 28, 31, 212

W

Wagner, Roy 209, 227
Wallerstein, Immanuel 183
Watt, Ian 151, 278
Wax, Rosalie 188
Weber, Max 32, 56, 60–63, 74, 88, 91, 95, 116, 149, 150, 165, 196, 212, 291
Weiner, Annette 190, 202
White, Leslie A. 76, 96, 127–131, 149, 172, 179, 180, 275, 291
Whorf, Benjamin Lee 106, 107, 157, 251, 253
Wiener, Norbert 148
Wierzbicka, Anna 253
Wilson, Bryan 187
Wilson, Edward O. 47, 198, 256
Wilson, Godfrey 95, 136
Wilson, Monica 175
Winch, Peter 114, 152, 157, 215, 291
Wittgenstein, Ludwig 51, 212
Wolf, Eric 18, 128, 131, 159, 173, 182–185, 205, 219, 261, 265, 292
Woolgar, Steve 249, 282
Worsley, Peter 137, 170, 173, 184, 261, 292
Wundt, Wilhelm 44, 45, 52, 57, 68, 70, 74, 101, 105, 251, 254, 292

Z

Znaniecki, Florian W. 109, 240, 289

SOMOGYI KÖNYVTÁR
1881
SZEGED

Ez egy ambiciózus könyv, de nem túl nagyravágyó. Ambiciózus, amennyiben megpróbálja a korlátozott terjedelem adta kereteken belül értelmezni az antropológia változatos történetét. Prioritásaink, a kihagyások és az értelmezések mindenképpen vitathatók, mivel semminek nem lehet megírni egyetlen, tekintélyt parancsoló módon a történetét, különösen egy olyan pezsgő, dinamikus és vitákkal teli tudományterületét nem, amilyen az antropológia. Ez a könyv mégsem túl nagyravágyó, mert a célunk mindvégig az volt, hogy józan és kiegyensúlyozott leírást adjunk az antropológia mint diszciplína történeti alakulásáról, és nem akartunk annak valamiféle radikális átértelmezésével előállni.

Lehet, hogy ez nem mindig sikerült, de arra törekedtünk, hogy képet adjunk a társadalom- és kulturális antropológia minden főbb tradíciójának párhuzamos, konvergáló és egymást kölcsönösen átható fejleményeiről.

3850 Ft

9 789635 560738